
Diversidades
Filosóficas
FONDO EDITORIAL INSTITUTO DISTRITAL DE CULTURA Y TURISMO
IDCT
Lácides Martínez Ávila

Lácides Martínez Ávila

DIVERSIDADES FILOSOFICAS

ENSAYO







La siguiente obra, *Diversidades Filosóficas*, es una realización del Fondo Editorial del IDCT, ajustándose a la ley 82 de 1983 (Ley de Autor).

Director General IDCT
Gilberto Marenco Better

Editor General
Libardo Berdugo Palma

Diseño y diagramación
Luis Alberto Sánchez

Diseño de carátula
Luis de Ávila Salas

Autor
Lácides Martínez Ávila

Primera edición: Barranquilla, 2007

Impreso y hecho en Colombia

ISBN 978-958-98484-3-2

Proyecto editorial de:







EL AUTOR

LÁCIDES MANUEL MARTÍNEZ ÁVILA es Licenciado en Filosofía y Letras de la Universidad Metropolitana de Barranquilla, donde después ejercería, por más de dieciséis años, las cátedras de Humanismo y Expresión. Nació en la población de Saloa, corregimiento del municipio de Chimichagua, departamento del Cesar, el 21 de noviembre de 1952. Llevado desde niño a Codazzi, otro municipio cesarense, culminó sus estudios primarios en el Liceo Santander, y los secundarios en el Colegio Nacional Agustín Codazzi, de ese municipio, donde, según el rector, cuarenta años después, "ha sido el mejor estudiante de todos los tiempos de nuestra institución" (véase artículo "El Colegio Nacional, la universidad de mi vida", del profesor Carlos De la Hoz Collazos, Revista Enfoque Cultural, año 11, número 19, noviembre 2008, página 16). Actualmente es directivo docente en el magisterio del Atlántico y reside en el municipio de Malambo, área metropolitana de Barranquilla.

Autor del libro *Diversidades filosóficas*, ha publicado numerosos artículos filosóficos y de diversa índole en periódicos nacionales, como el desaparecido *Diario del Caribe*, *El Heraldo* y *La Libertad*, de Barranquilla; *El Tiempo*, de Bogotá, y *El Colombiano*, de Medellín. Su tesis de grado se tituló: *Apuntes para un intento de revalidación de la obra de José María Vargas Vila*. Aficionado también desde joven a la poesía, es autor de un poemario, *Décimas* y *sonetos.*

Alberto López Moreno

ALGUNOS COMENTARIOS DE PRENSA E INTERNET SOBRE ESTE LIBRO

1

DIARIO EL PILÓN, Valledupar, 30 de marzo de 2008

F O L K L O C U L T U R A L E S



Lácides Martínez Ávila:
De la Villa Espíritu Santo al Olimpo Socrático

Por Jairo Tapia Tietjen (Estudios Literarios - G. Cultural)

Ha sido el salto geográfico que Lácides Martínez Ävila, nacido en Saloa , corregimiento de Chimichagua, Cesar (21 noviembre-1952) y llevado a Codazzi desde muy niño en donde culmina su primaria en el Liceo Santander y su secundaria en el "Nacional", destacándose como dueño de una personalidad concentrada y...

ceñuda, amante de disciplinas académicas de rara exigencia entre sus pares de adolescencia, hasta sorprendernos Lácides con una licenciatura en Filosofía y Letras en la universidad Metropolitana de Barranquilla, en donde funge como catedrático de Humanismo y Expresión en las facultades de medicina, bacteriología y Terapia ocupacional, a la vez que nos acostumbra a sus periódicas glosas en el Heraldo, La Libertad, El Tiempo de Bogotá y El Colombiano de Medellín, mientras simultáneamente adelantaba estudios superiores y conducía la hemeroteca del fenecido Diario del Caribe en donde, tantos comunicadores en ciernes, velamos armas desde el Cesar hacia toda la Costa atlántica, manes lumen animi tui (en perfeccionamiento intelectual), estimulados por amigos como Arcadio Sierra y Alvaro Oviedo, representantes del periodismo heroico de la Provincia en los duros inicios de nuestro joven departamento en los setenta.

Muy temprano Lácides Martínez, se dio a conocer como poeta con sus “Décimas y sonetos”, por lo que ha tenido acogida como jurado en los festivales del área en el Atlántico, centrado en su lugar de residencia en Malambo, y ejerciendo como directivo docente en la I.E. Nuestra Señora de las Misericordias en Soledad, ambos del área metropolitana de Barranquilla

El Instituto Distrital de Cultura y Turismo, de Barranquilla le publica el año anterior su hasta ahora más ambiciosa recopilación de 38 ensayos en el texto de 194 páginas : “Diversidades Filosóficas”, entre los cuales destacamos” Apología de la virtud, Sobre la venganza, el optimismo, la honradez, la Aporía de Aquiles y la tortuga, sus meditaciones con profundo sentido pedagógico en torno a las predicciones de los fenómenos naturales y la inestabilidad de todo cuanto existe en las preocupaciones de Cratilo y Heráclito, los argumentos sofísticos de Eubúlides de Mileto, la ligazón de los actos humanos con la práctica de valores junto a la posición al respecto de Aristóteles, la trayectoria escéptica desde hace 400 años de Montaigne, al igual que la visión desde el idealismo en Fitchte,

Shelling y Hegel, al lado de Husserl, los voluntaristas, epistemologistas, marxistas y racionalistas científicos desde Unamuno, Sastre, Kojeve, Bachelard y Althusser, hasta Cruz Vélez y López de Meza, junto a nuestros pensadores costeños Nieto Arteta, Julio Blanco y Rafael Carrillo Lúquez y sus influencias directas, con acompañamiento de comentarios precisos y didácticos por este recorrido apasionante del pensamiento filosófico en todos los tiempos, que sin duda tendrá acogida en los intelectuales de nuestro medio.

(Jairo Tapia Tietjen, Gestión Cultural)

jttvillstoeccehomo@hotmail.com

2

Martes 19 de agosto de 2008:

Lácides Martínez Ávila y su libro "Diversidades Filosóficas"

Una amiga me prestó hace unos días el libro "Diversidades Filosóficas", del filósofo colombiano Lácides Martínez Ávila, quien ha sido profesor de la Universidad Metropolitana de Barranquilla.

Aunque no conocía a este autor, me pareció bastante bueno este libro. Está constituido por más de 30 ensayos que abarcan temas relacionados con el sentido de la existencia humana, la fe, la virtud la ética, la epistemología, el origen de la filosofía occidental, el pirronismo y el escepticismo filosófico (que no tiene nada que ver con el pseudo-escepticismo que tanto se observa en internet)

Con algunas excepciones, no conozco a la mayoría de los filósofos de Latinoamérica. Por ello, ha sido bastante agradable saber que allí se hacen obras filosóficas de calidad como esta que comentamos.

El autor hace también una excursión en las obras de algunos filósofos latinoamericanos que no son muy conocidos, pero cuyas ideas son de mucho interés e inclusive de gran valor para la reflexión sobre temas de actualidad.

También autores como Hegel, Kant, Kierkegaard, Russell, Bachelard y Althusser son comentados en el marco de una reflexión filosófica brillante por parte del autor.

La exposición de las ideas y los razonamientos es bastante clara, y creo que cualquier persona podría beneficiarse de la lectura de dicha obra.

Publicado por Zetetic chick en 14:33 :
http://zeteticismo.blogspot.com/2008/08/lcides-martinez-vila-y-su-libro.html

3

Utopìa y Praxis Latinoamericana
ISSN 1315-5216 *versión impresa*
v.13 n.41 Maracaibo, jun. 2008

LIBRARIUS

Lácides MARTÍNEZ ÁVILA. ***Diversidades filosóficas: una reflexión ética, racional y epistemológica de los clásicos y los contemporáneos.*** Fondo Editorial del Instituto Distrital de Cultura y Turismo, Barranquilla, Colombia, 2007.

Lorena MARTÍNEZ LÓPEZ. Universidad del Magdalena, de Santa Marta, Colombia.

Diversidades Filosóficas es un libro escrito por el filósofo colombiano Lácides Martínez Ávila. En sus páginas, el autor recoge un total de 38 ensayos dados a conocer con anterioridad en distintos diarios locales, regionales y nacionales de Colombia a lo largo de su trayectoria en esta interesante área del conocimiento. Enmarcados prevalentemente dentro de la filosofía moral, conforman un texto en el que cada palabra, idea y pensamiento son expresados con una claridad exquisita que incita al lector a no interrumpir la lectura hasta haber agotado los últimos párrafos.

El texto desarrolla temáticas diversas susceptibles de ser agrupadas en tres grandes líneas: línea ética, epistemológica y de la filosofía latinoamericana y nacional contemporánea.

Dentro de la primera de estas líneas se pueden destacar, entre otros, los análisis y planteamientos sobre el verdadero sentido de la existencia humana, donde postula como fin último del hombre la liberación de su esencia espiritual de la prisión corporal en que se halla recluida, y la búsqueda del retorno a su originalidad divina. Temáticas sobre la honradez, la virtud, el optimismo, la venganza y la fe son abordadas desde la reflexión y el análisis filosóficos, fundamentadas en los pensadores clásicos. Evocar los planteamientos ético-filosóficos del pasado para referirse a situaciones reales y concretas con vigencia en la actualidad, o apoyarse en cuentos clásicos como los de *Las mil y un noches*, para reforzar sus tratados éticos-morales, son unos de los recursos discursivos y metodológicos empleados por este pensador colombiano.

Dentro de la segunda línea, sobresalen artículos que hacen alusión al nacimiento de la filosofía occidental y las primeras reflexiones filosóficas de la ciencia, y de los fenómenos naturales analizados a la luz de criterios científico-filosóficos.

La explicación y análisis del pirronismo o escepticismo como actitud filosófica propiamente del área de la epistemología, representada por pensadores como Pirrón de Elis, Gorgias de Leontini, Miguel de Montaigne, David Hume, entre otros, es abordada también por el autor. Contrariamente a la posición de algunos intelectuales de la época, Martínez Ávila plantea que la vigencia de esta corriente en la actualidad sigue más viva que nunca, aunque reconozca que ha sufrido un proceso de evolución dialéctica para adaptarse a las nuevas épocas históricas.

Pensadores como Kant, entre el racionalismo y el empirismo; Hegel, desde su idealismo absoluto; Kierkegaard, sumido en su mundo del existencialimo; Russell, desde su particular concepción de la desgracia; Bachelard, centrado en la teoría del conocimiento científico; Sartre y su combinación simbiótica del existencialismo y el marxismo; Althusser, abordado desde la epistemología y su concepción de la ciencia, son algunos de los grandes pensadores cuyos planteamientos constituyen objeto de reflexión en los capítulos del libro *Diversidades filosóficas*.

Dentro de la línea de la filosofía latinoamericana y nacional contemporánea aborda temáticas de pensadores como Eduardo Ferreira Franca y su propia experiencia del tránsito del materialismo al espiritualismo; Fernando González y el porvenir del hombre; Samael Aun Weor, como máximo exponente de la filosofía oriental en América, y Rafael Carrillo, Julio Enrique Blanco y Danilo Cruz Vélez, como precursores de la filosofía moderna en Colombia.

Diversidades filosóficas es, en suma, un texto que, de manera coherente, clara y sencilla, logra, por una parte, hacer asequible, para aquellos que apenas se inician en el escarpado camino del conocimiento, el complejo y no pocas veces abstruso lenguaje filosófico. Pero, al mismo tiempo, expresa, por otra parte, planteamientos, ideas y temáticas interesantes y enriquecedoras para el ya experto intelectual de la materia.

El lanzamiento oficial de la obra tuvo lugar el 31 de marzo de 2008 en la Sala de Actos de la Universidad Metropolitana de Barranquilla, con la asistencia da varias personalidades e intelectuales de esa ciudad.

Lácides Martínez Ávila es Licenciado en Filosofía y Letras de la Universidad Metropolitana de Barranquilla, donde después ejerció, por más de dieciséis años, las cátedras de Humanismo y Taller de Expresión. Nació en el pequeño poblado de Saloa, corregimiento del municipio de Chimichagua, en el caribeño departamento del Cesar, república de Colombia, el 21 de noviembre de 1952. Sus estudios primarios los culminó en el Liceo Santander de Codazzi, y los secundarios en el Colegio Nacional Agustín Codazzi, de ese mismo municipio.

Ha publicado numerosos artículos filosóficos y de diversa índole en periódicos nacionales, como el desaparecido *Diario del Caribe*, *El Heraldo* y *La Libertad*, de Barranquilla; *El Tiempo*, de Bogotá, y *El Colombiano*, de Medellín. Su tesis de grado se tituló: *Apuntes para un intento de revalidación de la obra de José María Vargas Vila*. Aficionado también desde joven a la poesía, es autor de un poemario, *Décimas y sonetos.*

(http://www.scielo.org.ve/scielo.php?pid=S1315-52162008000200008&script=sci_arttext)

Lácides Martínez Ávila

DIVERSIDADES FILOSÓFICAS

Barranquilla, 2007

Índice

I

EL VERDADERO SENTIDO DE LA EXISTENCIA HUMANA

Lo primero que al respecto debe decirse es que el verdadero objetivo y fin último del hombre, por el cual debe principalmente luchar, es, en definitiva, uno solo, y se le puede llamar por cualquiera de estos nombres: Divinidad, Razón Absoluta, Inteligencia Pura, Providencia Divina, Espíritu Absoluto, Bien Eterno o, más simple y comúnmente, Dios. De Él todos provenimos y a Él todos habremos de volver. Para retornar a Dios, el hombre debe purificar su alma. Quien no purifique su alma no podrá retornar a Dios.

¿Qué significa purificar el alma? Purificar el alma significa despojarla de la materia que la contamina. El alma humana es una partecita del Espíritu Absoluto, que es Dios, atrapada en una masa envolvente de materia –el cuerpo--, de donde se puede definir al hombre como una chispa divina recubierta y contaminada de materia. Pitágoras dijo que el cuerpo es una cárcel del alma.

Lo que ha de retornar a Dios es solamente el alma, pero el alma purificada, es decir, descontaminada. Para lograr la purificación del alma, no basta con despojarla del cuerpo, pues, si así fuera, bastaría con morirse uno, pudiéndose, incluso, provocar la propia muerte

mediante el suicidio. Pero no, el alma no se purifica de ese modo; así no se logra jamás su purificación. Quien no luche, estando aún vivo, por purificar su alma, morirá en estado de impureza, y su alma, en el más allá, seguirá estando contaminada.

Obsérvese lo que sobre esto dice Sócrates, según Platón, en el *Fedón*: "Si el alma se aleja del cuerpo manchada e impura, pues ha estado siempre gozando de él, poseída por él, gozando únicamente de lo material: comida, bebida y todos los placeres del amor; si ha vivido llena de temor o, evitando todo cuanto es oscuro, invisible y únicamente captable por la filosofía, entonces abandona la materia llena de elementos corporales, surgidos de su íntima relación con ella. Todos estos elementos corporales son para ella algo pesado, terrestre, visible, y el alma, entorpecida por ello, es arrastrada todavía hacia el mundo visible, porque el invisible le produce temor, y anda errante entre los monumentos funerarios y las tumbas. Allí se ha visto espectros de tales almas que, al haber abandonado el cuerpo en estado de impureza, retienen parte de materia que las hace visibles. Y así siguen, hasta que su amor hacia lo corporal las lleve a unirse a un nuevo cuerpo, en el que persistan en su conducta anterior".

¿Cómo, entonces, purifica el hombre su propia alma? Alcanzando la sabiduría y practicando la virtud. Únicamente mediante la sabiduría y la virtud logra uno purificar su propia alma.

Pero, ¿en qué consiste la sabiduría?, pudiera alguien preguntar. Pues bien, no se crea que la sabiduría a que aquí se hace referencia

consiste en ser un intelectual, en tener bastante cultura general o en dominar diversas disciplinas científicas. Nada de eso. La sabiduría de que aquí se habla consiste, básicamente, en adquirir el conocimiento y el convencimiento plenos de que este mundo físico y sensible que nosotros percibimos, que vemos, que conocemos, no es el mundo verdadero y definitivo, sino que existe otro mundo, otra realidad, que no podemos captar por los sentidos, porque no es sensible, no es visible, no lo podemos tocar como hacemos con las cosas del mundo físico; sin embargo, ese mundo inmaterial, esa realidad subyacente, existe, de lo que duda no hay, y la persona que posee sabiduría tiene plena conciencia de ello. A ese mundo inmaterial no puede llegar nuestro cuerpo, sino nuestra alma, y, si ésta está purificada, podrá alcanzar, a partir de allí, el seno de Dios.

Quien posee sabiduría, sabe, además, que su destino final no es otro que Dios mismo y que, por lo tanto, debe luchar en todo momento por llegar a Él. Verá este mundo físico y material como lo que realmente es: como una especie de prisión creada por Dios, donde purgan sus culpas las almas que han cometido injusticia en alguna etapa anterior de su inmortal existencia. Al sabio, por ende, no le interesan los triunfos en esta vida, si por triunfos se entienden los éxitos materiales o sociales. El único triunfo que le interesa es el triunfo espiritual, es decir, la purificación de su alma, para poder afrontar con buenas perspectivas su estancia en el más allá. El sabio, en fin, no toma demasiado en serio las cosas de este mundo sensible, porque sabe que no constituyen la realidad verdadera y definitiva.

En cuanto a la virtud, ¿qué es la virtud?, preguntará alguien. ¿En qué consiste? ¿Cómo se practica? Ser virtuoso (poseer virtud) consiste en ser bueno y justo, para así poder cumplir con los designios de la Divinidad. Ser bueno consiste en no hacerle mal a nadie. Asimismo, ser justo es no cometer injusticia contra nadie. Platón ha dicho: "De tantas opiniones diversas, la única inquebrantable es la de que vale más recibir una injusticia que cometerla". Y en otra parte expresa: "Jamás debemos devolver injusticia por injusticia, ni hacer mal a nadie, por grande que sea el daño que nos haya causado".

Téngase la absoluta seguridad de que una de las cosas de las cuales más debe un cuidarse es la de no cometer injusticia o hacerle mal a alguien. Cuando una persona le hace daño a otra, el verdadero mal se lo causa, es, a sí misma, porque con ello incrementa la impureza de su propia alma, mientras que la persona que recibe el pretendido daño lo recibe sólo en su cuerpo, no en su alma, por lo que a la postre no resulta verdaderamente perjudicada; en cambio, quien comete la injusticia o el mal sí se perjudica verdaderamente. Un mal conferido al cuerpo es un mal aparente; los verdaderos males son los que padece el alma, y éstos son ocasionados no por causas externas, sino por las injusticias que uno mismo comete.

El hombre virtuoso, además, se preocupará por cuidar su alma, antes que su cuerpo. Sócrates dijo: "No es digno de un filósofo andar tras los placeres, como el comer y el beber, o como el placer del amor. Tampoco se esfuerzan los filósofos por los cuidados corporales, ni se distinguen por los vestidos, calzados y ornamentos exteriores. Por

el contrario, los desdeñan, y únicamente hacen uso de ellos cuando la necesidad se lo exige".

Lo contrario de la virtud es el vicio. Por eso, el hombre virtuoso huye de él. Hay cuatro principales fuentes de vicio: la gloria, el poder, la riqueza y el placer sensual. Se les ha dado el nombre de *bienes adiáforos* o bienes aparentes. La *gloria* es la fama, la celebridad. Hay personas que padecen del afán de alcanzar la fama, y eso las lleva a cometer injusticias, es decir, a incurrir en el vicio. Lo mismo ocurre con las que poseen el afán de *poder,* o sea el deseo de gobernar, de tener autoridad y dominio sobre los demás; de mandar y ser obedecido. ¡Cuántas guerras no se han desencadenado por esta dañina pasión! Del afán de *riqueza*, ni se diga. Homero exclama en un verso, palabras más, palabras menos, esto: "Execrable sed del oro, ¡adónde no arrastras a los humanos corazones!" En los tiempos actuales tenemos los nefastos ejemplos de las mafias y de los ultracapitalistas ambiciosos y sin escrúpulos, que ¡cuántas atrocidades no cometen por su desmedido afán de riqueza! El *placer sensual* es otra de las grandes fuentes de vicio; es más: puede afirmarse, sin temor a equivocación, que de él se derivan las otras tres grandes fuentes de vicio. Placer sensual significa placer de los sentidos, del cuerpo. Abarca todo lo que produce satisfacción al cuerpo: el comer, el beber, el deleite sexual, el pasear, etc.

Todas éstas son cosas que el hombre debe combatir, haciendo el mínimo uso de ellas. Lo ideal sería suprimirlas totalmente de nuestra vida, pero como al fin y al cabo todavía nos hallamos encerrados en

un cuerpo material, nos resulta muy difícil sustraernos radicalmente de ellas. Esta lucha recibe distintos nombres: en filosofía convencional u ortodoxa, se le suele llamar dominio de las pasiones; algunas corrientes, como la de los gnósticos, la denominan eliminación de egos o supresión de defectos; en el cristianismo se habla de luchar contra el pecado. Pero todas estas denominaciones se refieren a lo mismo: la purificación del alma, mediante la práctica de la virtud, desprendiéndonos de los bienes materiales y alcanzando la impasibilidad del alma ante las cosas del mundo sensibles, y, sobre todo, cuidándonos de no cometer injusticia ni causar mal a nadie.

Pertinente es recordar, a tales propósitos, los consejos dados por Nuredin Alí, moribundo, a su hijo Bedredin Hassán, en el cuento "Historia de de Nuredin Alí y Bedredin Hassán", de "Las mil y una noches":

"Hijo mío –le dijo--, la primera máxima que debo enseñarte es que no te entregues fácilmente a intimidades con toda clase de personas. El medio de vivir seguro es comunicarse consigo mismo y ser reservado con los demás.

"La segunda, no cometer violencia contra nadie, porque, en tal caso, todos se levantarían contra ti, y debes mirar el mundo como un acreedor que tiene derecho a tu moderación, compasión y tolerancia.

“La tercera, no contestar palabra cuando te injurien: cuando uno guarda silencio, dice el refrán, está fuera de peligro. En semejante ocasión debes particularmente practicarlo. También sabe que con este motivo un poeta nuestro dijo que el silencio es la gala y salvaguardia de la vida, y que nunca debemos parecernos, al hablar, a la lluvia de una tormenta, que todo lo destruye. Nunca se arrepintió nadie de haber callado y sí muchas veces de haber hablado.

“La cuarta, no beber vino, porque es el origen de todos los vicios.

“La quinta, economizar tus bienes: si no los malgastas, te servirán para precaverte de la necesidad. No por eso hay que acaudalar en demasía y ser avaricioso: por pocos haberes que tengas, como los gastes cuando convenga, tendrás muchos amigos, y, por el contrario, si tienes muchos riquezas y haces mal uso de ellas, llegando a perderlas, todos se apartarán de ti y te abandonarán”.

Finalmente, digamos que la vía de retorno a Dios se conoce con distintos nombres: los filósofos antiguos la denominaron la vida teorética o contemplativa; las religiones, especialmente la cristiana, le da el nombre de salvación; los místicos en general hablan de la búsqueda interior, y, entre ellos, los teósofos usan el nombre de sendero secreto o de iniciación. Pero todas estas denominaciones constituyen lo que genéricamente se conoce con el nombre de vida espiritual, la cual es, sin duda, más importante y apetecible que la vida material.

II

APOLOGÍA DE LA VIRTUD

Muy poco oímos hablar ya de la virtud, y tal vez a su olvido se deban muchas de las iniquidades que con frecuencia tienen lugar en el mundo actual.

Filosóficamente definida, la virtud es una disposición permanente a hacer el bien o a cumplir los deberes, por penosos que sean. Desde un principio, los antiguos distinguieron cuatro virtudes, que más tarde pasaron a llamarse las virtudes cardinales: justicia, prudencia, fortaleza y templanza.

La justicia nos hace ser equitativos y ecuánimes, reconociéndole a cada quien lo que de suyo le pertenece, y no deseando para nadie el mal que no deseamos para nosotros ni para nuestros seres queridos.

La prudencia nos permite discernir entre el bien y el mal, para seguir el uno y huir del otro.

La fortaleza nos ayuda a vencer el temor sin caer en la temeridad y a tener la fuerza de voluntad suficiente para sobreponemos a la adversidad y perseverar en la lucha por el bien.

Y la templanza, por su parte, nos induce a morigerar nuestros apetitos corporales refrenar el uso excesivo de los sentidos, sujetándolos a la razón y a la rectitud del alma.

Si todos los seres humanos, o al menos la mayoría, nos preocupáramos por ser virtuosos, no hay duda de que el mundo marcharía mejor; habría menos injusticias y menos desbordamiento de las pasiones, con lo cual se evitarían muchos conflictos innecesarios y múltiples manifestaciones de violencia, pues, al disminuir la Injusticia, es obvio que disminuirían las diversas reacciones en su contra, que constituyen la mayor fuente de violencia en el orbe.

El hombre que procura siempre la virtud será, por fuerza, un buen amigo, un buen compañero, un buen cónyuge, un buen vecino, un buen ciudadano, un buen jefe, un buen trabajador, un buen maestro, un buen estudiante, un buen padre, un buen hijo, en fin, una buena persona. Actuará siempre de la mejor manera posible ante cualquier circunstancia, y no desfallecerá fácilmente frente a las contrariedades o los obstáculos, cuando de alcanzar un sano objetivo se trata.

El hombre virtuoso no será capaz de mentir ni de robar, ni de causar daño, sentir envidia o rencor contra nadie. En suma, la práctica de la virtud nos hará ser hombres de bien en el sentido verdadero de la palabra.

Por eso, es indudable que en la virtud se hallan contenidos todos los valores ético-morales, o valores humanos, de que tanto hoy se habla y por los cuales se clama con ahínco en aras de lograr una sociedad más justa, armónica y agradable, donde sean posibles la convivencia pacífica y la fraterna solidaridad entre los hombres.

Tómese esta nota como una cordial invitación a los lectores a que no nos olvidemos de la virtud y que, por el contrario, tratemos cada día de llegar a ser personas virtuosas en todos los sentidos, a fin de que contribuyamos a hacer del mundo, y en particular de Colombia, el edénico lugar que todos queremos que sea.

III

BREVE ENSAYO SOBRE LA VENGANZA

Entre las bajas pasiones que suele albergar el corazón humano, descuella la del espíritu de venganza, por su extremada peligrosidad. La venganza es definida por el *Pequeño Larousse Ilustrado* como un “mal que se hace a alguien para castigarlo y reparar así una injuria o daño recibido”. Semejante comportamiento no tiene cabida en un ser profunda y rectamente pensante. Dicen que decía Ovidio que “la venganza es propia de los seres enfermos, estrechos y retorcidos”. Este juicio encierra una sabia y reflexiva verdad. Cierto es que el dolor producido por un daño o agravio nos induce a vengarnos de aquel que nos lo causó; pero, si reflexionamos, nos damos cuenta de que ello es labor vana y, en el fondo, absurda, sin ningún sentido.

¿Qué beneficio proporciona la venganza? Absolutamente ninguno. Por el contrario, si en el momento de ejecutarla el individuo se halla padeciendo aún los efectos del daño que la originó, lo que consigue, con su torpe acto, es agregar otro dolor a su alma: el del remordimiento. No pasa de ser entonces la venganza una acción insensata, que en nada beneficia y sí, en cambio, perjudica. Es una estólida y necia lucha contra lo irremediable; es intentar lograr que

lo que ya pasó no haya pasado, lo cual es una evidente aporía, propia de un razonamiento de Zenón de Elea.

El hecho vengativo se apoya en un doble engaño. En primer lugar, el vengador parte de la falsa creencia de que la ofensa que recibió lo colocó, moralmente, por debajo del ofensor. Esto es completamente erróneo, porque lo que ocurre es precisamente todo lo contrario: es el ofensor quien se coloca por debajo del ofendido. Si una persona ofende, sin justificación, a alguien, comete una equivocación o falta, mientras que el ofendido no incurre en ninguna, lo cual equivale a decir que, en ese caso, la persona ofensora se ha ubicado, moralmente, por debajo de la persona ofendida, y no al revés. En segundo lugar, el vengador, como quiera que cree hallarse en una posición de inferioridad respecto de su ofensor o damnificador, trata entonces de bajar a éste de su supuesta posición de superioridad. Pero ¿qué sucede? Que, al vengarse, lo que hace es perder él su propia posición de superioridad —ésa sí real— y descender al nivel de quien le ofendió o perjudicó.

En vez de asumir una actitud vengativa, quien ha recibido daño u ofensa debería razonar en los siguientes términos, expresados por Balmes, en su obra "*El criterio*": "”Pues qué, ¿yo he de gozarme en el abatimiento, en el perpetuo infortunio de una familia? ¿No sería para mí un remordimiento inextinguible la memoria de que con mis manejos he sumido en la miseria a sus hijos inocentes y hundido en el sepulcro a sus ancianos padres? Esto no lo puedo hacer, esto no lo haré, es más honroso no vengarme; sepa mi adversario que si él fue bajo, yo soy noble; si él fue inhumano, yo soy generoso; no quiero

buscar otra venganza que la de triunfar de él a fuerza de generosidad; cuando su mirada se encuentre con mi mirada, sus ojos se abatirán, el rubor encenderá sus mejillas, su corazón sentirá un remordimiento y me hará justicia”. Claro está que tal manera de pensar y de sentir sólo puede dimanar de un alma noble y bondadosa, pulquérrima y sublime, como debe ser el alma humana. Quien no piensa ni siente así, dista nicho de ser una persona buena.

La venganza es la más peligrosa y terrible de las pasiones. A diferencia de otras, que se manifiestan en su verdadera apariencia, la venganza suele disfrazarse con la indumentaria de la justicia. ¡Nada menos que con la de la justicia!, esa virtud que fue considerada por Aristóteles, en su *Ética nicomaquea*, como “la mejor de las virtudes”, “la virtud perfecta”, aquella como la que “ni la estrella de la tarde ni el lucero del alba son tan maravillosos”. La venganza le usurpa a la justicia su inmaculado manto, para disimular su propia catadura infame. Con frecuencia se oye al vengador decir: “Tengo que hacer justicia”, y tal es la consigna que lo guía y tal el propósito que lo mueve, cuando, obnubilado por la cólera, no atiende a razones ni consejos de nadie.

Lo curioso del caso es que, por lo general, ese “deseo de hacer justicia” corresponde a un sincero sentimiento de ésta. Cree sinceramente el vengador que su acto será un acto de justicia, lo que quiere decir que, en tales circunstancias, la persona que experimenta el deseo de vengarse se engaña a sí misma o, más exactamente, es engañada por el espíritu de venganza de que es víctima. He aquí por qué la venganza es la más peligrosa terrible de las pasiones.

Volvamos a Balmes, en su obra citada: “Cuando el corazón, poseído del odio, llega a engañarse a sí mismo, creyendo obrar a impulsos del buen deseo ---quizá de la misma caridad---, se halla como sujeto a la fascinación de un reptil a quien no ve y cuya existencia ni aun sospecha”.

Pero hay un hecho tan grave como paradójico en esto de la confusión de la venganza con la justicia, y es el de que, no obstante hallarse el vengador animado por un sincero deseo de justicia, muchas veces el mal que irroga excede a la gravedad del agravio antes recibido, con lo que incurre él mismo en injusticia, es decir, viola, y casi siempre con creces, la virtud que cree defender.

La venganza, lejos de hacer bien o justicia, no hace más que multiplicar el mal en el mundo, y se debe a un sentido egoísta y mezquino del bien y el mal, en virtud del cual se reclama para sí el bien, al tiempo que se infiere mal a otro, sin entrar a considerar que dicha venganza quizá suma en la desgracia no sólo a una persona, sino también a mujeres, niños, ancianos, en fin, a seres que, aparte de no ser culpables del agravio que se nos irrogó, merecen, por su condición, especial clemencia.

Dijimos anteriormente que la venganza es, en el fondo, una tarea absurda, y, en efecto, no de otra manera se puede juzgar una acción dirigida contra la causa de un hecho absolutamente irremediable o inevitable. Es una situación análoga a la que se presentaría si se tratase de lograr que el agua del mar deje de ser salada arrojándole todo el azúcar de la tierra. De antemano se sabe que tal objetivo no

se puede alcanzar. Igual cosa sucede en el caso de la venganza: se lucha insensatamente contra la causa de un mal que no se puede evitar y sabiendo por anticipado que éste ya no tiene remedio. Digamos, con Nietzsche, en "*Así hablaba Zaratustra*": "*Lo que fue*, así se llama la piedra que la voluntad no puede levantar"; y, poco más adelante: "Esto, y nada más que esto, es el fundamento de la venganza: la repulsión de la voluntad contra el tiempo y su *fue"*.

Totalmente vano, repetimos, es el acto de la venganza. El mismo José María Vargas Vila, quizá el más grande apologista confeso de esa que él llamó "la Palabra Divina de la Venganza", reconoce, por ejemplo, en su libro *La República Romana*, que, el "gesto de Venganza" de Bruto contra César, no fue más que un "¡inútil y glorioso gesto de Virtud, tan noble como estéril!", y añade: "él no podía ya salvar la Libertad (...); la Libertad era un cadáver, y nada podía resucitarla, ni la sangre".

La venganza es hija del resentimiento, y madre, a la vez, del remordimiento. Está en un enorme error quien piensa que vengándose proporcionará tranquilidad a su espíritu. Si el aguijón del resentimiento es doloroso, más lo es el del remordimiento. Mientras el primero de estos dos sentimientos impele al individuo a odiar a alguien distinto de él, el segundo lo impele a despreciarse a sí mismo. Además, la ilusiva satisfacción producida por la venganza no alcanza a extirpar por completo el previo resentimiento, y ello significa que, con la legada del remordimiento, se suscitará en la conciencia un mortificante estado de ambivalencia, conforme al cual

se desarrollará indefinidamente en aquélla una lacerante batalla entre el resentimiento y el remordimiento.

Finalmente, es innegable que la persona vengativa posee unos alcances mentales algo epidérmicos, vale decir poco penetrantes, que no le permiten entrar a considerar, con mayor profundidad, el problema, y solucionarlo sensatamente, esto es, no tratando de luchar contra el pasado (venganza), sino contra el futuro (prevención).

IV

EL OPTIMISMO

En los tiempos de crisis o dificultades, no debemos dejarnos abatir por el pesimismo o la desesperanza. Por el contrario, es entonces cuando con mayor fuerza debemos mantener encendida la llama del optimismo. Si no lo hacemos así, es casi seguro que veremos cerrarse ante nuestros ojos todos los senderos. En cambio, si nos mantenemos optimistas y con ánimo positivo, es muy probable que esa sola actitud baste para que encontremos la fórmula o el camino salvador.

El optimismo es hijo de la fe y, por tanto, hermano de la esperanza. Rezan, respectivamente, dos adagios que la fe mueve montañas y que la esperanza es lo último que se pierde. En ellos se conjuga la esencia del optimismo. Los grandes éxitos han sido siempre productos de la fe y la esperanza. Cuando tenemos verdadera fe, nada nos arredra ni nos hace claudicar en nuestro empeño de alcanzar la meta propuesta, a la par que la esperanza es como un faro que nos guía e ilumina, manteniendo viva en todo instante nuestra actitud de perseverancia.

El optimismo, como concepción filosófica, tiene su máxima representación en el pensador alemán Godofredo Leibniz, quien sostiene que el mundo, tal como es, a pesar de los males necesarios existentes en él, es el mejor de los mundos posibles. Dice que Dios crea libres a los hombres, y por eso permite el pecado o mal para que ellos puedan poseer el bien supremo, que es la libertad humana. Es factible que Dios, en su sabiduría, hubiera podido crear un mundo mejor si lo hubiera concebido o hubiera querido que existiera; pero ni siquiera así podría suprimir el error y el mal, a menos que quisiera destruir el poder de la autodeterminación y con ello la base de la moralidad.

Como se puede apreciar, la teoría del optimismo de Leibniz parte de la idea de que el mundo está bien hecho y que las cosas malas que en él existen seguirán existiendo aún en el caso de que Dios decidiera hacer un mundo mejor, a menos que quisiera privar al hombre de su más preciado bien: el de la libertad o libre albedrío.

Si trasladamos esta concepción del optimismo a nuestro ámbito familiar o laboral, tendremos que aceptar que tanto nuestro hogar como la empresa donde trabajamos, aún con todas las imperfecciones y deficiencias que puedan tener, están bien concebidos, y que son los mejores en su género, a pesar de los tropiezos o dificultades que a su paso puedan surgir. Por eso, debemos ser optimistas y tratar de superar con enjundia y tesón, los momentos críticos o difíciles que sobrevengan, no dejando que el desánimo o el pesimismo nos embarguen, sino, por el contrario,

fortaleciendo nuestro espíritu de superación y trabajo con una alta dosis de optimismo, de cara a un futuro mejor.

V

SOBRE LA HONRADEZ

“Pobre, pero honrado” es una consigna que muchos habremos escuchado desde niños en nuestros hogares. Son tres palabritas que, por su simpleza, tal vez no nos hayamos puesto a meditar con detenimiento, pero que, si lo hacemos, nos damos cuenta de que en ellas se resume, del modo más completo y preciso el sentido de la ética.

Pero, ¿qué es ser honrado? Lacordaire dijo que “el hombre honrado es aquel que subordina su derecho a su deber”. Ser honrado significa, ni más ni menos, obrar con rectitud y pureza en todos los órdenes de nuestra vida, como, por ejemplo, no mentir; no engañar; no robar, etc., etc. A tal comportamiento debemos orientarnos todos los hombres, a costa de cualquier sacrificio o privación. A este respecto ha manifestado el escritor Rudyard Kipling:

“Ningún hombre está obligado a ser rico o grande, no, ni a ser sabio; pero todo hombre está obligado a ser honrado”.

Decíamos que la expresión “pobre, pero honrado” resume, más que ninguna otra, el sentido de la ética, y efectivamente, en el hecho de ser honrado vemos que se encuentran todos los preceptos morales habidos y por haber; cuya finalidad no es otra que la de inducir a la práctica del bien, de la rectitud.

El motivo de orgullo más grande que pueda tener una persona es su honradez, por encima de cualquier otro haber o pertenencia. Así como algunos se vanaglorian de sus riquezas, y otros, de su linaje, el hombre honrado tiene una razón mucho más valiosa para ufanarse, y es, precisamente, su honradez, el galardón más precioso que se pueda ostentar.

La manera más representativa, quizás, de practicar o demostrar la honradez es el abstenerse de apropiarse de lo ajeno. El robo, el hurto y delitos similares, aparte de ocasionar un perjuicio al otro, son reflejo de una bajísima o nula autoestima en aquel que los comete, pues hablan a las claras de un sentimiento de inferioridad, incapacidad e impotencia para obtener lícitamente aquello que se desea o necesita.

La propiedad privada es un derecho que tenemos todos y que debemos no sólo respetar, sino defender; porque sin él no podría subsistir la sociedad humana, como dijo algún pensador. A nadie le

gusta ni le conviene por lo general que lo despojen de lo que le pertenece. Se debe pensar en ello y, en vez de pretender arrebatarle a alguien lo que ha conseguido por sus propios medios e ingenio, lo que se debe hacer es intentar aprender de él e imitarle, si es que se ha tomado como objetivo el tener.

El gran mérito de ser honrado está en serlo en medio de la pobreza. Ello no significa que la honradez del rico no valga, pero es incontestable que tiene mucho más mérito el practicar la honradez siendo pobre que siendo rico, por cuanto a éste le resultará más cómodo ejercerla al tener menos necesidades materiales que aquél. He aquí otro aspecto importante contenido en la frase que da inicio a esta nota.

En todo caso, a nadie le está permitido actuar en desacuerdo con la honradez, sean cuales fueren las circunstancias en que se halle y las condiciones económicas de que disponga. En este sentido se expresó Shakespeare al escribir: “No hay tiempo tan miserable que impida al hombre ser honrado” Y, ciertamente, todo aquel que se sienta tentado a robar o hurtar, por ejemplo, debería detenerse a pensar en todas las lícitas maneras que existen de satisfacer sus necesidades o lograr la cristalización de sus aspiraciones, y atenerse a la enseñanza de Santo Tomás de Aquino, en el sentido de que, mientras haya quien se lo dé, uno no puede arrebatarle a otro aun aquello que necesita para sobrevivir. Es decir antes que robar, se debe pedir. Sobre el tema tenemos y un soneto del autor:

VI

TALES Y EL ECLIPSE

"¿Y cómo haría Tales?", oí preguntar en cierta ocasión a alguien, refiriéndose al eclipse de sol que, según es fama, predijo Tales de Mileto el 22 de mayo (fecha gregoriana) del año 585 a. de J. C., hecho que ciertamente resulta inexplicable, dada la concepción que tenía este filósofo acerca de la Tierra y de los cuerpos celestes. Me pareció y aún me sigue pareciendo una buena pregunta.

En efecto, a Tales de Mileto, considerado como el hombre que inauguró oficialmente la filosofía occidental, se le atribuye no sólo la predicción del citado eclipse, sino, igualmente, otras proezas científicas como: medir la altura de las pirámides por su sombra, calcular la distancia de los barcos a la costa, inventar un teorema sobre la igualdad de ciertos triángulos y descubrir las propiedades de atracción y repulsión del succino o ámbar amarillo al frotarse con un pedazo de tela de lana o un trozo de gamuza, lo cual ha sido base, según los entendidos, de los descubrimientos eléctricos de que hoy nos servimos.

Ahora bien, para poder predecir científicamente un hecho, es necesario saber cómo se produce el mismo. Esto, ni más ni menos, es lo que sucede con las predicciones de los fenómenos naturales efectuadas por los científicos en los tiempos actuales. Ellos saben, por ejemplo, que un eclipse de Sol se produce cuando la Luna se interpone entre éste y la Tierra, y que un eclipse de Luna se da, a la inversa, cuando es la Tierra la que se interpone entre su satélite y el Sol.

Pero Tales de Mileto ignoraba que ello fuese así, como se desprende de su concepción acerca de los astros: él creía, por ejemplo, que la Tierra era como un disco flotando sobre el agua, es decir, plana y depositada sobre una masa ácuea; y, por otra parte, estaba convencido de que las estrellas eran fijas y que se hallaban clavadas en el firmamento.

Como se comprenderá, una concepción semejante no podía permitirle a Tales explicarse acertadamente el fenómeno de los eclipses. ¿Cómo pudo haber hecho, entonces, para predecir el eclipse que al parecer predijo? Wilhelm Dilthey, en su breve *"Historia de la filosofía"*, explica que probablemente se valió del *período Saros* o *caldeo*, según el cual en dieciocho años se producen setenta eclipses ---cuarenta y uno de Sol y veintinueve de Luna—. De ser así, ello depondría en contra del valor científico de la predicción de Tales, ya que ésta no habría sido producto de la investigación, sino de la conjetura formada a partir de la repetición de un hecho, que no otra cosa es el llamado *período Saros* o *caldeo*:

un conocimiento empírico basado en la mera observación y no un conocimiento científico surgido de la investigación, ni mucho menos un conocimiento filosófico obtenido por intelección de lo suprasensible.

VII

LA FIDELIDAD FILIAL DE DAMO

Damo fue una célebre griega, hija de Pitágoras. Vivió en el siglo VI antes de Cristo. Desde su infancia, y bajo la dirección de su padre, cultivó las Ciencias y la Filosofía, e hizo tan rápidos progresos que su fama llegó a todas partes y pudo abrir una escuela adonde acudía de todas las comarcas una multitud de jóvenes, a los que obligaba a prometer, antes de comenzar la enseñanza, que permanecerían siempre vírgenes.

Cuando murió Pitágoras, confió a su hija todos sus escritos, pero le prohibió que los diera a conocer. Se cuenta que Damo respetó este mandato de modo tan inviolable que, hallándose pobre y sin recursos, y pudiendo obtener una gruesa suma por los manuscritos

de su padre, prefirió seguir en la indigencia antes que infringir la última voluntad del autor de sus días. Por esta causa, no conocemos todas las obras del célebre filósofo de Samos.

VIII

LA APORÍA DE AQUILES Y LA TORTUGA

Nadie puede negar que la más célebre de las paradojas o aporías de Zenón de Elea, la de *Aquiles y la tortuga*, es una flor de la inteligencia humana dotada de una sugestiva perpetuidad que la ha hecho resistir, incólume, el paso de los siglos. Si no, apréciese lo que, refiriéndose a ella, escribió Borges:

"*Las implicaciones de la palabra joya --valiosa pequeñez, delicadeza que no está sujeta a la fragilidad, facilidad de traslación, limpidez que no excluye lo impenetrable, flor para los años— la hacen de uso legítimo aquí. No sé de mejor calificación para la paradoja de Aquiles, tan indiferente a las decisivas refutaciones que desde más de veintitrés siglos la derogan, que ya podemos saludarla inmortal. Las reiteradas visitas del misterio que esa perduración postula, las finas ignorancias a que fue invitada por ella la humanidad, son generosidades que no podemos no agradecerle*".

Muchas han sido las refutaciones, o intentos de solución, que se han gestado en tomo a este sofisma, que tiene el mérito indiscutible de haber servido de base a Leibniz, veintitrés siglos más tarde, para descubrir el cálculo infinitesimal. Las más notables de estas refutaciones son las de Aristóteles, Hobbes, Hegel, Stuart Mill, Lotze, Lewis Carroll, William James, Badley, Bergson y Russell. Cada una de ellas constituye, por supuesto, un análisis lógico del problema, rebatiendo y hasta dilucidando el argumento zenoniano. Pero, esto no obstante, la joya, como dice Borges, sigue allí, impertérrita, conservando su original brillo y su poder de atracción y sugestión.

Consiste esta paradoja en considerar que Aquiles, el de los pies ligeros, a pesar de ser más rápido que una tortuga, nunca podrá alcanzar a ésta si le da una cierta ventaja al momento de la partida. A continuación, intentaremos exponer el modo como, a nuestro juicio, se resuelve la famosa aporía de Aquiles y la tortuga, inventada por Zenón de Elea:

Existen dos maneras tradicionales de enunciar la paradoja, y cada una de ellas constituye, no hay duda, un planteamiento distinto de la situación. Veamos. En unos textos aparece: “La velocidad de Aquiles es diez veces mayor que la de la tortuga”, mientras que en otros se enuncia: “La velocidad de Aquiles es diez veces la de la tortuga”. Se concluye en ambos casos que cuando Aquiles haya recorrido los diez metros que le ha dado de ventaja a la tortuga, ésta habrá recorrido un metro; que cuando él haya recorrido ese metro,

ella habrá recorrido un decímetro, y así sucesivamente hasta el infinito, sin llegar a alcanzarla nunca.

La primera de estas dos formas equivale a decir que la velocidad de Aquiles es once veces la de la tortuga, de la misma manera que si Juan tiene diez veces más dinero que Pedro y éste tiene un peso. Juan tendrá once pesos. En tal caso, resulta falsa la conclusión de que, cuando Aquiles haya recorrido diez metros, la tortuga habrá recorrido uno, pues, siendo su velocidad once veces la del animal, cuando éste haya recorrido un metro, Aquiles le da alcance, es decir, a los once metros del punto de partida del héroe y a un metro de donde salió el quelonio. Obsérvese que aquí la ventaja que lleva un corredor al otro en espacio es igual a la que el otro le lleva a él en velocidad, numéricamente hablando.

La segunda forma —“la velocidad de Aquiles es diez veces la de la tortuga” — es lo mismo que decir: Aquiles es nueve veces más veloz que la tortuga. En este caso, donde la ventaja que un móvil le lleva al otro en espacio no es igual, numéricamente, a la que el otro le lleva a él en velocidad, se hace necesario, si queremos demostrar que el hombre se alcanza animal, tener en cuenta lo que en el párrafo siguiente se explica.

Para comparar los recorridos de los dos móviles, no se debe tomar como unidad de medida el tramo de un metro dado por Zenón, puesto que no corresponde sino a la división de la distancia que separa aquéllos antes de la partida. Hay que tener en cuenta que, desde el momento en que Aquiles y la tortuga empiezan a correr, la

distancia varía en cada instante, empequeñeciéndose. Por esta razón, para averiguar cuándo se alcanza el móvil más veloz al más lento, debemos tomar como unidad de medida el tramo obtenido de dividir la distancia que los separa inicialmente, entre el número de veces que la velocidad del uno supera a la del otro. Esta división nos da: *un metro más un noveno de metro*. Tal es el tramo que debemos tomar como unidad de medida para comparar los recorridos de ambos móviles. De este modo, no diríamos con Zenón: “Cuando Aquiles haya recorrido los diez metros, la tortuga habrá recorrido un metro”, sino (teniendo en cuenta que la velocidad de Aquiles es nueve veces mayor que la de la tortuga): “Cuando la tortuga haya recorrido *un metro más un noveno de metro*, Aquiles habrá recorrido esa distancia más nueve veces la misma, es decir, *once metros más un noveno de metro*”, con lo cual, obviamente, le da alcance.

Queda, así, demostrado, a despecho del Palamedes de Elea —como llamó Sócrates a Zenón—, que Aquiles sí se alcanza a la tortuga, bien sea a los once metros del punto de partida de él, o bien a los *once metro más un noveno de metro*, según se plantee la paradoja.

IX

CRATILO, MÁS HERACLITIANO QUE HERÁCLITO

Cuando se hace referencia, en filosofía, al continuo fluir de las cosas, a la inestabilidad perenne de cuanto existe, se recuerda de inmediato a Heráclito. Y es, desde luego, justo que así sea, puesto que fue, precisamente, el célebre filósofo efesino el creador de esta teoría. Sin embargo, tuvo Heráclito un discípulo que fue más extremoso y radical que él en la sustentación de su doctrina.

Nos referimos a Cratilo de Atenas, aquel que fuera el primer maestro que tuvo Platón, antes de ser discípulo de Sócrates, y a quien “el Divino” dedicara uno de sus diálogos. Vivió en el siglo V antes de Cristo, y, por el mismo Platón, se sabe que era más joven que Sócrates y que su padre se llamaba Enicrión. Se desconocen de él más detalles biográficos.

Cratilo llevó hasta sus últimas consecuencias la doctrina del devenir de su maestro. Heráclito, como se sabe, había sostenido que todo cambia y nada permanece, y había ilustrado esta tesis con aquella famosa alegoría de que “nadie entra dos veces en un mismo río”, la cual explicaba diciendo que cuando alguien penetra —o, más exactamente, cree penetrar— por segunda ocasión en un río, el agua que encuentra ya no es la misma que halló la primera vez, puesto que la corriente, como no se detiene, va reemplazando a cada instante unas aguas por otras.

Pues bien, Cratílo sostuvo que “no se entra a un río ni siquiera una sola vez”, porque, según este filósofo, al mantenerse las aguas en continuo discurrir, el río en su totalidad es distinto en cada momento, por muy fugaz que éste sea, razón por la cual no se puede hablar nunca de un río determinado, ni mucho menos penetrar en él.

De idéntica manera, estimaba Cratilo que a las cosas no debía ponérseles nombre, pues, siendo ellas continuamente cambiantes, mal podría designarse con un nombre a algo que en cada instante deja de ser lo que es para pasar a ser algo distinto. Por esta razón, Cratilo prefería no hablar, y, cuando le hablaban, se limitaba a responder haciendo señas con los dedos.

X

EL POCO VALORADO MELISO

Hay entre los filósofos eleatas uno cuya doctrina no ha sido en absoluto valorada, sino, por el contrario, desdeñada, no obstante ser, a nuestro juicio, el que con mayor acierto enfocó el planteamiento fundamental de la escuela: la unidad del ser. Nos referimos a Meliso de Samos, a quien se sindica injustamente de haber precipitado la decadencia del eleatismo, dizque por haber intentado conferir un carácter material al *ente*. Vivió Meliso en el siglo V antes de Cristo, y fue también militar, aparte de filósofo, habiéndole correspondido dirigir la escuadra de su patria durante la rebelión de Samos contra Atenas, donde logró una resonante victoria naval en el año 442, aunque más tarde los samios cayeron vencidos ante Pericles. Asistió, según parece, a las lecciones de Parménides, cuyas doctrinas matizó, como veremos, de características especiales.

Es costumbre que las exposiciones o tratados sobre la escuela de Elea destaquen únicamente a Jenófanes, como el fundador; a Parménides, como el más representativo y máxima figura, y a Zenón de Elea, como el más vehemente defensor. A Meliso sólo se le cita en sentido de censura y menosprecio. Aristóteles, por ejemplo, califica su sistema de grosero.

Meliso acepta los postulados generales de la escuela, con arreglo a los cuales el ser es uno, todo, inmóvil, lleno, idéntico y eterno. Pero se aparta de Parménides en dos puntos: en primer lugar, estima que el ser o ente es infinito y, en consecuencia, es erróneo considerar que el cosmos tenga forma esférica; en segundo lugar, el mundo sensible no es para él --como sí lo era, en cambio, para Parménides-- una mera ilusión de los sentidos, sin relación alguna con el ente, sino una realidad que constituye una manera de ser del ente mismo, sin que ello afecte para nada la unidad de éste.

No ha hecho, entonces, Meliso sino ampliar y, si se quiere, corregir la concepción de Parménides acerca del ser. Parménides había descubierto la otra dimensión de la realidad: el aspecto inmaterial (objeto, desde entonces, de la que más tarde se llamaría Metafísica). Pero cayó en el error de quedarse en lo que descubrió, olvidando el aspecto material, hasta el punto de negar la realidad sensible, considerándola mera apariencia.

Meliso advierte la grieta abierta por Parménides e intenta cerrarla: intenta unir lo material con lo inmaterial, aunque sin perder de vista que se trata de dos aspectos distintos de un todo unitario: *lo que*

existe, o, dicho de otro modo, el *ser*. *Lo que existe* constituye un todo unitario que comprende dos aspectos distintos y definidos, lo material y lo inmaterial, así como, por ejemplo, la superficie terráquea comprende el mar y el ecumene, y, si proseguimos este símil, podríamos decir que el ecumene es como lo material, y el mar como lo inmaterial, siendo las almas humanas como las diversas fuentes de agua que manan y fluyen por todo el planeta.

En resumen, digamos que es injusto el juicio despectivo que hacen Aristóteles y la crítica filosófica en general sobre Meliso de Samos. Aristóteles tilda, como ya se dijo, la doctrina de este filósofo de burda, y la crítica filosófica, por su parte, conceptúa que Meliso fue un representante decadente de la escuela eleática. Tanto el uno como la otra razonan a la luz de la lamentable escisión —interpretada también como duplicación— del mundo efectuada por Platón e iniciada por Parménides con antecedencia de Jenófanes. Decimos "lamentable" porque a partir de dicha escisión se dividió igualmente, con irreparable desacierto, al quehacer filosófico en materialista e idealista.

Esta polarización ha traído como consecuencia que, hoy por hoy, los filósofos opten por definirse o como materialistas o como idealistas, y esto, en nuestra opinión, los priva de ejercer la filosofía de un modo auténtico y cabal, pues juzgamos que, sin la metafísica la filosofía es algo así como un carruaje sin cochero o como un ejército sin comandante, y, sin la física, puede compararse con un tren sin vagones o con un caudillo sin seguidores. He aquí, pues, el mérito que no se le ha reconocido a Meliso: el de haber tenido una visión integral del ser y, por ende, de la filosofía, aceptando las dos

dimensiones de la realidad: la material y la inmaterial, esta última llamada también espiritual.

XI

HIPIAS, EL QUE HACÍA DE TODO

El filósofo pitagórico Hipias de Elis era, según la historia, un típico factótum, esto es, un hombre que sabía hacer de todo. No es éste, desde luego, un caso único en la historia, ni es nuestro propósito presentarlo como tal. Se sabe, por ejemplo, que Leonardo Da Vinci dominaba diversas disciplinas y que, dicho sea de paso, era capaz de pintar con una mano mientras tomaba un dictado con la otra. También de Aristóteles se puede decir que era omniscio. Lo que llama la atención en Hipias es el hecho de que haya sido este filósofo el primero de quien se tenga noticia que reunía tantas y tan variadas aptitudes.

Es cierto que los Siete Sabios de Grecia —entre ellos Tales de Mileto---, lo mismo que otros pensadores antiguos, como Anaximandro, poseyeron un saber multifacético. Al mismo Homero se le atribuye cierta omnisciencia, aunque Jenófanes de Colofón se

la niega rotundamente. Pero el que cultivó disciplinas más disímiles y, si se quiere, antagónicas, al menos en los tiempos antiguos, fue Hipias. Se puede asegurar que fue el primero en quien convergieron armónicamente la filosofía y el arte, cumpliéndose en él, pudiéramos decir, aquel famoso aforismo de Horacio que reza: *"Omne tulit punctum, qui miscuit útile dulce"* ("Gana todos los puntos el que mezcla lo útil con lo agradable"). Además, es preciso aclarar que no es lo mismo saber de todo que saber hacer de todo, del mismo modo que se puede saber de fútbol sin ser futbolista, o de política sin ser político.

Hipias de Elis, hijo de Diótipo y discípulo de Hegesidamo, y perteneciente a la primera generación de sofistas —comedios del siglo V antes de Cristo—, fue, además de filósofo: jurisconsulto, matemático, orador, poeta, pintor, escultor, musicólogo, artesano, joyero y hasta mecánico. Se cuenta de él que en unos juegos olímpicos se presentó ufanándose de haber fabricado, él mismo, sus sandalias, su túnica, su manto, su anillo, en fin, todo cuanto llevaba puesto.

Por otro lado, a Hipias se le considera el padre de la mnemotecnia, por cuanto se dice que era capaz de repetir, en el mismo orden y sin equivocarse, cincuenta palabras seguidas que oyese una sola vez. Asimismo, se declaraba en disposición de sostener una tesis con la misma eficacia y contundencia que la contraria.

Se han conservado de él, a través de Estobeo, algunas máximas como éstas: "Los envidiosos son dos veces desgraciados: una por la

desdicha propia, y otra por la dicha ajena". "La calumnia debiera ser castigada más severamente que el robo, porque los calumniadores nos roban la estimación publica, que entre nosotros es el mejor bien".

XII

FILOLAO, PRECURSOR DE COPÉRNICO

Usualmente, cuando se habla sobre los orígenes del sistema heliocéntrico, las palmas y los honores se les tributan a Copérnico y a Galileo. Poca alusión suele hacerse a los predecesores de éstos, y, si se hace, es corriente ver que, a lo sumo, se mencione a Aristarco de Samos, el célebre matemático y astrónomo de la Escuela de Alejandría, como el primero que tuvo idea de este sistema cosmográfico.

Casi nadie hace mención del filósofo Filolao de Tarento como el verdadero padre de la teoría heliocéntrica, siendo que en efecto lo fue. Perteneciente a la escuela de Pitágoras, no es extraño observar que quienes relacionan el origen de las ideas heliocéntricas con el

pitagorismo, lo hagan refiriéndose a “las doctrinas pitagóricas” y no, concreta y específicamente, a Filolao.

Vivió este filósofo durante la segunda mitad del siglo V antes de Cristo y era natural de Tarento, aunque hay historiadores que lo creen oriundo de Crotona o de Tebas. Estuvo radicado por algún tiempo en Heraclea, de donde se trasladó más tarde a Tebas. En esta ciudad fundó una escuela médico-filosófica, en la que tuvo como discípulos, entre otros, a Simias, Cebes, Jenófilo, Echécrates, Diocles y Polimnesto de Fliunte. Se estima que fue el primer pitagórico que divulgó por escrito las doctrinas de la escuela, de la cual ha sido considerado uno de los dos más grandes matemáticos, al lado de su paisano Arquitas de Tarento.

Concibió Filolao la existencia de un *fuego central*, alrededor del cual giraban no sólo la Tierra y la Luna, sino también las estrellas y el Sol mismo. Este *fuego central*, invisible para nosotros y del cual el Sol que nos alumbra no era más que un reflejo, recibió también los nombres de *fogón del universo*, *foco de todo*, *guarda de Júpiter* y *madre de los dioses*.

Como se puede ver, tenemos aquí una concepción heliocéntrica del cosmos, que constituye la primera vislumbre del movimiento de translación de la Tierra. De igual manera, a dos condiscípulos de Filolao correspondió descubrir el movimiento de rotación de nuestro planeta. Se trata de los siracusanos Hicetas y Ecfanto, quienes, sin embargo, a pesar de reconocer que la Tierra daba vueltas sobre sí

misma, creían que el eje de esta era a la vez el eje del universo, idea geocéntrica que se oponía, por supuesto, a la tesis de Filolao.

Otros aspectos conocidos de la doctrina de éste se hallan inscritos en los campos de la teoría del conocimiento, la física y la medicina. Creía Filolao que a cada cosa le pertenecía un número, sin el cual era imposible concebirla y mucho menos conocerla. Consideraba que los elementos de la naturaleza eran heterogéneos y que para constituir un todo precisaban del medio de la armonía, siendo esto lo que se llamó la unión de los complejos.

En su calidad de médico —que también lo era—, explicó las enfermedades atribuyéndolas a un desequilibrio entre el calor y el frío existentes en el cuerpo.

Volviendo al tema de la explicación heliocéntrica del universo, cabe señalar, para concluir esta breve exposición, que, al no ser el Sol el fuego central de que habla Filolao, es innegable que dicho fuego guarda gran analogía con el astro, aún desconocido, en cuyo contorno se mueve el Sol y todo nuestro sistema planetario, si hemos de dar crédito a ciertas hipótesis modernas.

XIII

LA INCOMPRENDIDA ESCUELA CÍNICA

Salvo para algunas mentalidades poco numerosas, la reputación alcanzada por los cínicos con el correr de los siglos es, a todas luces, negativa. “Cínica” se le dice hoy en día a una persona inverecunda, descarada y sin decoro, con el ánimo de ofenderla. Sin embargo, fueron los cínicos unos filósofos admirables, tanto por su virtud y su ética inflexibles, como por su incomparable valor para practicar sus principios. La causa de que en nuestros días se tenga una idea negativa de ellos proviene, sin duda, de los prejuicios y convencionalismos sociales.

Vivían, andaban y vestían estos filósofos con la sencillez más extrema que uno se pueda imaginar. Algunos, procediendo aun de familias ricas, prefirieron regalar su fortuna y vivir en la más completa miseria. Todo esto lo hacían con el fin de liberarse, lo mayormente posible, de las necesidades corporales y también para combatir con su propio ejemplo las vanas pretensiones del comportamiento social en materia de gustos y modales. Semejante actitud, tan difícil de comprender por los demás, logró confundir hasta al mismo Sócrates, quien la atribuyó a un recóndito orgullo y a un afán de notoriedad.

Los cínicos constituyen una de las cinco escuelas en que se suelen agrupar los filósofos socráticos menores (las otras cuatro son: la escuela de Megara, la de Elis, la de Eretria y la de Cirene). Floreció la escuela cínica en el siglo IV antes de Cristo, y fueron sus representantes más notables: Antístenes (su fundador), Diógenes de Sínope y Crates de Tebas.

Hay dos versiones acerca del origen de la palabra *cínico.* Según la una, se debió al sitio en que Antístenes tenía su escuela ---el Cinosargo, gimnasio para los atenienses que no eran nobles---, y, según la otra, se derivó de la palabra *kynés*, que en griego significa “perro”, atendiendo a la forma en que vivían los cínicos, semejante a la de este animal, es decir, mísera y con desparpajo. El mismo Antístenes, al decir del historiador filosófico Diógenes Laercio, se consideraba como un “perro manso”.

Antístenes de Atenas (422 – 370 a. de J. C.) fue primero discípulo del sofista Gorgias, pero terminó siendo uno de los más asiduos alumnos de Sócrates, cuya doctrina llevó a tal grado que se complacía en ridiculizarse a sí mismo. Vestía con descuido y desaseo; andaba descalzo y con el cabello y la barba largos y abandonados, pretendiendo con ello, quizás, como dijera algún comentador, convertir a los demás a una sencillez "primitiva y salvaje". La filosofía, para él, consistía más que todo en el modo de conducirse. Era enemigo de la molicie y del lujo, a los que anteponía la sencillez absoluta y la fuerza moral. Su indumentaria era la de un mendigo, y gozaba con el menosprecio de la gente. Con todo esto buscaba, además, combatir la doctrina voluptuosa de Aristipo ---de la escuela cirenaica--- y sus seguidores. "Primero maniático que voluptuoso", decía. El sabio, según él, debía disponer de una entera libertad y zafarse del yugo de las necesidades superfluas, poniendo por encima de todo la virtud y mostrándose indiferente a todo lo demás, especialmente al dolor.

He aquí algunos de los hechos y dichos atribuidos a Antístenes por Diógenes Laercio. Habría sido el primero que definió la oración gramatical, al decir: "La oración es una exposición de lo que era o es". Habiendo oído en cierta ocasión que Platón hablaba mal de él, contestó: "De reyes es el oír males habiendo hecho bienes". Asimismo, habiendo venido una vez a visitar a Platón, quien estaba enfermo, y visto una vasija en que éste había vomitado, dijo: "Veo aquí la cólera, pero el fasto no lo veo". Según Hecatón, en sus *Chrios*, solía decir "que era mejor caer en poder de cuervos, que en el de aduladores; pues aquéllos devoran los muertos, éstos a los vivos".

Tras escuchar a un amigo suyo lamentarse de que se le habían perdido unos Comentarios, le dijo: “Convenía los hubieses escrito en el alma, y no en el papel”. Decía que “las ciudades se pierden cuando no se pueden discernir los viles de los honestos”. Llamaba cosa absurda “quitar el joyo de las mieses, y del ejército los soldados inhábiles, sin arrojar de la República a los malos”. A los que oían se hablaba mal de ellos, los instaba “a que lo sufriesen con paciencia, aun más que si uno fuese apedreado”. Aconsejaba a los atenienses expidieran un decreto sentenciando que los burros eran caballos; y, teniendo ellos esto por cosa irracional, dijo: “Pues entre vosotros también se crean generales del ejército que nada han estudiado, y sólo tienen en su favor el nombramiento”.

Diógenes Laercio, además, atribuye a Antístenes diversas frases, como, por ejemplo: “El sabio se basta a sí mismo” (autarquía); “Todas las cosas propias son también ajenas”; “Lo mismo es ser virtuoso que noble”; “La virtud basta para la felicidad, no necesitando de nada más que de la fortaleza de Sócrates”. A alguien que le preguntó que cómo debería ser la mujer con quien se casaría, le respondió: “Si la recibes hermosa, será común a otros; si fea, te será gravosa”. A otro que le hacía la observación de que tenía pocos discípulos, le dijo: “Porque yo no los arrojo de mí con vara de plata”. Ensalzado cierta vez por unos hombres malos, contestó: “Temo haber cometido algún mal”.

El más célebre de los filósofos cínicos es Diógenes de Sínope o *el Cínico*, más incluso que el mismo fundador de la escuela, de quien

fue discípulo y cuyas rarezas exageró. Vivió en el siglo IV antes de Cristo. Cuando llegó a Atenas y empezó a asistir a las lecciones de Antístenes ---las cuales, por la rigidez de su moral, atraían pocos oyentes---, Diógenes se vio rechazado por el mismo maestro, quien llegó a amenazarle con su bastón, pues creyó que se trataba de uno de los que acudían a escucharle para burlarse. “Pega ---le dijo Diógenes---, que no hallarás bastón tan duro que pueda impedirme venir a escuchar tus lecciones”. A partir de entonces, fue el discípulo más perseverante de Antístenes y el más eficaz divulgador de sus doctrinas.

Enseñó Diógenes la conveniencia de una vida libre de cuidados y deseos, en la que se opongan el valor a la desgracia, la naturaleza a las normas y convenciones sociales, y la razón a las pasiones. Su vida era el reflejo exacto de lo que predicaba: en el invierno solía andar descalzo sobre la nieve, y en el verano se tendía largo tiempo sobre la abrasadora arena; pernoctaba dentro de un tonel, mientras el día lo pasaba en el pórtico de Júpiter; iba vestido con harapos, llevando a la espalada un morral, en el que portaba algunos alimentos repelentes, obsequiados por los transeúntes; comía cuando ya no soportaba el hambre, y, cuando sentía sed, bebía en una vieja escudilla, la cual botó un día en que vio a un muchacho tomar agua en el hueco de la mano.

Diógenes Laercio presenta a su tocayo *el Cínico* andando por las calles, zahiriendo con sus observaciones a cualquiera. A un tipo de conducta desordenada le increpó al ver que tocaba el arpa: “¿No te da vergüenza saber armonizar los sonidos de un trozo de madera y

no saber armonizar tu alma con los deberes de la vida?”. Se mofaba de los demagogos; atacaba a los magistrados y sacerdotes, y ridiculizaba a los adivinos y oráculos. Echó un gallo desplumado en la escuela de Platón, que había definido al hombre como “un animal bípedo implume”. Se ponía en marcha constantemente para contradecir la negación del movimiento, postulada por los eleatas. Vejaba a los afeminados discípulos de Aristipo. Regresando de Lacedemonia a Atenas, dijo: “Paso del cuarto de los hombres al de las mujeres”. Recorría las calles con una linterna encendida en pleno día, diciendo: “Busco un hombre”. Censuraba a los que pedían a los dioses lo que ellos consideraban bueno y no lo que fuera bueno realmente. De los que pregonaban cosas buenas y no las practicaban, decía que se asemejaban a los instrumentos de música, que ni oyen ni sienten los acordes que producen. Alguien le preguntó en una ocasión: “¿Qué provecho sacas de la filosofía?”. Y él respondió: “Por lo menos, el de estar preparado contra todo lo que venga”.

Se cuenta de Diógenes que, durante la batalla de Queronea, cayó prisionero en manos de Filipo y que éste le dejó en libertad tras admirar la osadía de su lenguaje. Cierta vez, unos piratas se apoderaron del barco en que viajaba y vendieron al filósofo como esclavo. El voceador le preguntó que qué sabía hacer, a lo que él, escuetamente, le contestó: “Mandar a los hombres”, y le sugirió a continuación que en vez de preguntar quién quería comprar un esclavo, preguntara más bien quién quería comprarse un amo. Y, en efecto, Diógenes, al ser comprado por un rico hacendado de Corinto llamado Xeníades, causó tan alto concepto en su amo, que éste no dudó en confiarle la educación de sus hijos y, seguidamente, la conducción de su casa, de modo que era Diógenes el verdadero amo,

y Xeníades le obedecía en todo con presteza, diciéndoles a sus amigos que tenía un verdadero genio en su hogar.

Convencido Diógenes de que la gimnasia era muy importante no sólo para la formación física, sino también para la espiritual, les imponía a los niños de su amo trabajos duros, de esclavos; los enseñó a tirar el arco, a montar a caballo y manejar las armas; los obligaba a dormir en el duro suelo y los hacía vestir como pordioseros, para que se fueran desprendiendo de los vanos prejuicios y acostumbrándose a soportar el dolor. Mas, al mismo tiempo les hacía aprender de memoria trozos enteros de los principales poetas, escritores y filósofos. Decía que el saber es para los jóvenes templanza, para los viejos consuelo, para los pobres riqueza, y para los ricos ornato".

Diógenes, al igual que Antístenes, se comparaba a sí mismo con un perro, pero un perro que, según sus propias palabras, andaba "mordiendo a los malvados y ladrando a los delicados y voluptuosos". Hallándose en Corinto, fue a visitarle Alejandro Magno, quien iba a partir para el Asia, y le pregunto el rey al filósofo: "¿Qué quieres de mí?". Y le respondió Diógenes: "Que te apartes un poco y no me ocultes el sol". Esta célebre entrevista ha sido festejada, en sus poemas, por autores como Juvenal y Campoamor, entre otros. También en otra ocasión, habiendo Alejandro venido a su presencia y díchole: "¿No me temes?", le preguntó Diógenes que si él era bueno o malo; diciendo aquél que bueno, le respondió éste: "¿Pues al bueno quién le teme?.

En cierta ocasión, siendo esclavo Diógenes, le preguntó el comerciante que intentaba comprarlo: “¿Qué me enseñarás si te compro?”. Y la respuesta del filósofo fue: “Te libraré de tus delicias y te acostumbraré a la pobreza; en seguida te haré sudar, dormir sobre el duro suelo y comer de todo; si tienes dinero y sigues mis consejos, lo arrojarás al río; no te cuidarás de los padres ni de la patria, y todo cuanto dicen sobre aquéllos y ésta será para ti un fábula. Habitarás en cualquier vieja casucha, o en una tumba, o, como yo, en un tonel. Tu renta se limitará a tu alforja, y con ella serás tan feliz como Júpiter”. Refiérese que sus amigos quisieron rescatarlo, y que él los trató de necios, diciendo que “los leones no son esclavos de los que los mantienen, sino que éstos lo son de los leones, pues es cosa de esclavos el temer, y las fieras son temidas de los hombres”.

Preguntado qué hacía para que lo llamasen perro, respondió: “Halago a los que dan, ladro a los que no dan, y a los malos los muerdo”. Como dos afeminados se escondiesen de él, les dijo: “No temáis, que el perro no come acelgas”. A uno que le afeaba el que entrase en lugares inmundos, le respondió: “También el sol entra en los albañales y no se ensucia”. A uno muy ungido con ungüentos olorosos, le dijo: “Mira no sea que la fragancia de tu cabeza cause hedor en tu vida”. Sostenía que “aun el mismo desprecio del deleite puede sernos gustosísimo una vez acostumbrados, pues así como los acostumbrados a vivir voluptuosamente con dificultad pasan a lo contrario, así también los ejercitados contra los deleites fácilmente los desprecian”.

A él se le atribuye el siguiente silogismo: “De los dioses son todas las cosas; los sabios son amigos de los dioses, y las cosas de los amigos son comunes; luego todas las cosas son de los sabios”. Y este otro: “Si el comer no es absurdo alguno, tampoco lo será comer en el foro; es así que el comer no es absurdo; luego, ni lo es en el foro”. Preguntándole un boticario, llamado Lisias, si creía que había dioses, respondió: “¿Cómo no lo creeré si te tengo a ti por enemigo de ellos?”. Cuando necesitaba dinero, lo pedía a sus amigos, no como prestado, sino como debido. Hallándose en un baño poco limpio, dijo: “¿Los que se bañan aquí dónde se lavan?”. Al amor del dinero lo llamaba “la metrópoli de todos los males”. Decía que “los voluptuosos son semejantes a las higueras que nacen en los despeñaderos, de cuyo fruto no goza el hombre, sino que se lo comen cuervos y buitres”.

Se declaraba Diógenes “ciudadano del universo”, pues su concepto de patria no tenía nada que ver con límites ni fronteras. Tal vez pensando en él, puso Luciano en boca de un cínico estas palabras: “Tener por cama la tierra y por cobertura el cielo, el mundo por casa y toda clase de alimentos; poner lejos de mí el pernicioso deseo de amontonar, causa de todos los males; en una palabra, preferir la escasez al amor de lo superfluo: tal es mi carácter… Los más sabios son los que tienen menos necesidades; Hércules, el bienhechor de la humanidad, era pobre e iba medio desnudo. ¿No es mejor imitar a este héroe que a esos afeminados que viven esclavos de su pasiones, arrastrados por la ambición, la cólera, el amor carnal, la sed de placeres, como por otros tantos caballos furiosos e indomables?”.

Acerca de la muerte de Diógenes, hay tres versiones distintas. La primera sostiene que murió a causa de la mordedura de un perro, curiosa ironía del destino, ya que, como queda dicho, los cínicos se creían unos perros. La segunda pone por motivo un derrame biliar. Y la tercera afirma que se suicidó conteniendo la respiración.

Otro cínico importante fue Crates de Tebas, de quien se cuenta que, perteneciendo a una familia muy rica, optó por depositar sus riquezas en manos de un banquero, diciéndole que, cuando sus hijos fueran mayores, se las entregara si eran hombres vulgares, pero que las donara a los pobres si aquéllos llegaban a ser filósofos. Quedó así Crates voluntariamente reducido a una indigencia absoluta. Se le describe como un hombre de denodado valor, de dulces costumbres y de clara inteligencia. Su comportamiento era totalmente contrario a los usos y costumbres comunes: se vestía con gruesas telas en las épocas de calor, y con indumentaria ligera en las de frío, cosas que hacía no tanto para nadar en contra de la corriente, como para desafiar los rigores del dolor. Su alimentación se componía de lo estrictamente necesario. Huía de los placeres y aborrecía a las mujeres, por considerarlas inclinadas al lujo y a la vanidad y causa de muchos trastornos en la sociedad. No obstante, era Crates de un carácter dulce y afable, y de de un ánimo expansivo. En Atenas era toda una autoridad moral, y se le llamaba “el abridor de puertas” por su propensión a entrar intempestivamente en cualquier casa para recriminarle al dueño sus vicios y malas acciones.

La naturaleza no había sido muy benigna, en el aspecto físico, con Crates, quien adolecía de una joroba y era ostensiblemente feo. Sin

embargo, y pese al desfavorable concepto que él tenía de las mujeres, despertó una fervorosa pasión en una joven de noble y acaudalada familia, cuyos padres se opusieron, como era de esperarse, a su deseo de casarse con Crates. Pero la enamorada señorita les dijo que, si no accedían a su intención, se suicidaría, por lo que ellos no tuvieron otra alternativa que aceptar el connubio. En vano trató el mismo Crates, a instancias de los padres de Hiparquia, que así se llamaba la joven, de disuadir a ésta, mostrándole su joroba y haciéndole notar su fealdad y su pobreza, al tiempo que la conminaba a reflexionar. Pero ella le contestó que ya había pensado bastante el asunto y que estaba absolutamente segura de que en ninguna otra parte hallaría un marido más hermoso ni más rico que él. De modo que se casaron, y, tras el matrimonio, llegó a adquirir Hiparquia la categoría de filósofa, pasando como tal a la posteridad y catalogándosele como uno de los representantes de l a incomprendida escuela cínica.

Refiérese de Hiparquia que, durante un banquete ofrecido por Lisímaco, expuso contra Teodoro *el Ateo* ---de la escuela cirenaica--- el siguiente argumento: "Lo que pudo hacer Teodoro sin reprensión de injusto, lo puede hacer Hiparquia sin reprensión de injusta: hiriéndose Teodoro a sí mismo, no obró injustamente; luego tampoco Hiparquia obra injustamente hiriendo a Teodoro". A esto, el hedonista no tuvo nada que objetar, pero intentó, en cambio, poner a Hiparquia en ridículo, criticándole ---al tiempo que la tiraba de la ropa--- el que hubiese descuidado su vestir y abandonado la lanzadera con que fabricaba las telas. Mas Hiparquia, sin arredrarse, le replicó: "¿Te parece, por ventura, que he mirado poco por mí al dar a las ciencias el tiempo que habría gastado en fabricar la tela?".

A raíz del matrimonio de Crates con Hiparquia, los cínicos instituyeron unas fiestas denominadas *Cynogamias* (“Bodas de perros”), y, con este mismo nombre e idéntico motivo, existe un poema latino escrito por Pedro Petit. Hay, asimismo, una novela griega de autor desconocido, intitulada “Anagrama de Hiparquia”, y otra de Christoph Wieland, cuyo título es “Crates e Hiparquia”.

Los restantes cínicos conocidos son: Metrocles de Marinea, Mónimo de Siracusa, Onesicrito de Astipalea, Menipo de Gadara, Menedemo *el Cínico* y Brisón *el Aqueo.*

Metrocles era hermano de Hiparquia, y, habiendo sido primero discípulo de Jenócrates, académico, y luego de Teofrasto, peripatético, se convirtió al cinismo merced a un curioso y singular suceso que relata Diógenes Laercio de la siguiente manera: “Metrocles, discípulo de Crates y hermano de Hiparquia, había estudiado antes con Teofrasto, peripatético, donde estuvo a pique de perder la vida. Fue el caso que, estando un día en la lección, se le escapó una ventosidad involuntariamente. Tanto fue el rubor y pena que de ello le sobrevivino, que se encerró en un cuarto con ánimo de dejarse morir de hambre. Sabídolo Crates, entró a él con el fin de consolarlo, y, habiendo comido antes altramuces, lo procuró persuadir, primero, con palabras, diciéndole que ningún absurdo había cometido; antes, sería cosa monstruosa no despedir los flatos según la naturaleza; y luego, soltando él también su flato, lo curó de obra y lo alentó con razones. Desde entonces fue su discípulo, y salió un célebre filósofo”.

Hay quienes consideran a Metrocles el último representante de alguna importancia de la escuela cínica. Se le atribuye el siguiente apotegma sobre la perseverancia: “Las cosas, unas, se adquieren por dinero, como la casa; otras, con el tiempo y la aplicación, como las disciplinas”. Y este otro sobre el dinero: “Las riquezas son nocivas si de ellas no se hace buen uso”. Parece que optó por suicidarse para evitar los achaques de la vejez.

Mónimo de Siracusa fue discípulo de Diógenes de Sínope y de Crates de Tebas. Acerca de él, cuenta Diógenes Laercio que “fue tan constante que, despreciando la gloria mundana, anhelaba sólo la verdad”. Y Menandro hace también memoria de él diciendo en uno de sus dramas: “Fue sórdido, y mendigo además de esto”, y a todo lo demás tuvo por fasto”. Se cuenta que Mónimo era sirviente de un banquero de Corinto y que, a raíz de haber oído a Xeníades, el hacendado que compró a Diógenes de Sínope, hablar tan bien de éste, decidió abrazar las doctrinas cínicas y, fingiéndose loco, empezó a botar todo el dinero de su señor, quien, por supuesto, lo despidió ipso facto y, al verlo hacerse discípulo de Diógenes y después de Crates, tuvo por cierta su locura. Sin embargo, el ya mencionado Menandro hace de Mónimo el siguiente elogio: “Fue Mónimo o Filón un varón sabio, despreciado de todos, con su zurrón pendiente. ---He aquí ya hay tres zurrones---. Pero hablaba símiles elocuentes; y es seguro, por Dios, que no hallo dicho comparable al “conócete a ti mismo” y a este semejantes”.

Onesicrito de Astipalea tuvo por maestro también a Diógenes de Sínope y es considerado por algunos, en vez de Metrocles, el más importante de los cínicos ulteriores a Crates. Es fama que, habiendo ido a Atenas a rescatar a dos hijos suyos que eran discípulos de Diógenes, se sintió tan atraído por las lecciones de este filósofo, que no sólo no se llevó a sus hijos, sino que él mismo se convirtió en discípulo de aquél y fue uno de los más notables. Guardó con Alejandro Magno una relación que ha sido comparada a la que guardó Jenofonte con Ciro *el Joven*, pues acompañó, en calidad de filósofo e historiador, al rey macedónico en su expedición conquistadora al Asia, de la misma manera como Jenofonte lo había hecho con Ciro; y escribió igualmente una "Historia de Alejandro", similar de tal modo a la "Ciropedia" de Jenofonte, que, según los historiadores, sólo se estima menos que ésta en la proporción que una copia se tiene por inferior a su autógrafo.

Menipo de Gadara, por su parte, fue esclavo, en un principio, de un Bato de Ponto, pero se enriqueció a base de la usura y compró su libertad y su condición de ciudadano de Tebas. Se dice que era tan avaro que, al padecer una gran pérdida económica, no la supo resistir y se ahorcó. Este proceder se lo censura Diógenes Laercio en unos versos donde dice: "Si la naturaleza conociera del perro, ¿crees tú que se colgara?", queriendo significar con ello que no fue un cínico auténtico, porque, de haberlo sido, no se hubiera suicidado por la pérdida de sus bienes, sino que, tomando el ejemplo de los perros, hubiese sido feliz sin pertenencia material alguna. Fue famoso Menipo por sus invectivas mordaces y sarcásticas, especialmente contra los epicúreos, y de él reciben, a partir de entonces, el nombre de *menipeas* las sátiras de esta clase.

Menedemo *el Cínico* había sido discípulo del epicúreo Colotes de Lampsaco antes de abrazar la filosofía cínica. La historia da cuenta de que se volvió supersticioso en extremo, hasta tal punto que cargaba en la cabeza un casquete arcádico en el que se hallaban bordados los doce signos, e iba por las calles vestido de Furia, pregonando que venía del infierno a observar a los pecadores, para luego bajar allá y contárselo a los demonios".

Finalmente, de Brisón *el Aqueo* sólo se sabe que fue discípulo de Sócrates y que, al parecer, colaboró en la composición de los "Diálogos" de Platón.

Lo que la humanidad tal vez no ha sido capaz de entender con respecto a los cínicos es que la conducta y el pensamiento de ellos no se debieron, en nuestra opinión, al afán de distinguirse, ni a ningún complejo de inferioridad, ni a la "insuficiente cultura", como pretenden algunos críticos de la filosofía. El verdadero propósito de los cínicos no fue otro que el de hacer concordar el pensamiento y las palabras con las obras o actos humanos de una manera exacta y rigurosa; podría decirse que ecuacional.

Sabido es que la casi totalidad de las personas que pregonan cosas buenas y hermosas es incapaz de practicarlas, pues siempre fue mucho más fácil hablar que obrar conforme se habla. Pregonar, por ejemplo la sencillez lo puede hacer cualquiera, pero no es cualquiera quien toma la decisión de vestirse con harapos, o de salir por las

calles descalzo, o de vivir en cualquier casucha. La comodidad y la presentación personal son aspectos de primer orden en el gusto de las gentes, y liberarse de ellos es tan difícil como eliminar de nuestra personalidad los defectos o egos que la integran.

No es extraño oír decir a alguien: “A mí no me importan ni el lujo ni la comodidad material”. Pero vemos en la práctica que quien así habla no se atrevería a ponerse un vestido viejo y descolorido, ni a vivir en un tugurio, pues le daría vergüenza. En cambio, Antístenes, Diógenes, Crates y sus seguidores sí lo hicieron, y con una satisfacción sabia y elevada que les permitió no sólo no avergonzarse, sino sentirse con ello por encima de sus semejantes, a quienes, además de ponerles tal ejemplo, aconsejaban e instruían con sus lecciones.

Otras veces oímos expresar a una mujer o a un hombre: “A mí me tiene sin cuidado la belleza física del ser amado; lo que me importa son sus cualidades”. Y, sin embargo, quien esto dice, ¿se atrevería a casarse con un monstruo? Es casi seguro que no. En contraste, la bella y rica Hiparquia no sólo se atrevió a hacerlo, sino que tenía decidido quitarse la vida si no se le permitía el casamiento con Crates.

Lo que los cínicos trataron de lograr fue, repetimos, una correspondencia total e irrestricta de lo que se piensa y se habla con lo que se hace, y no ser, según el magnífico símil de Diógenes, como “los instrumentos de música, que ni oyen ni sienten”. Se ha tomado a Sócrates como clásico ejemplo de esta correspondencia.

Pero, en honor a la justicia, hay que reconocer que Sócrates, respecto de los cínicos, se quedó corto en la aplicación y práctica de sus doctrinas, no obstante que prefirió perder la vida antes que transgredir sus propias enseñanzas.

Fue tarea de los cínicos llevar a la práctica, sin limitación alguna, la doctrina de la sencillez y la virtud, que había tenido origen en Sócrates. Hubo quizás en ellos alguna extralimitación. Pero debe tenerse en cuenta que la escuela cínica constituía una especie de reacción contra la escuela cirenaica, que proponía el desbordamiento de los placeres. Los cirenaicos puede decirse que habían hecho una interpretación negativa de las enseñanzas de Sócrates acerca de la felicidad, yéndose por el camino del goce presente e inmediato, de tipo sensual. Los cínicos reaccionaron contra esta tendencia de una manera tan enérgica y vehemente que incursionaron tal vez en los dominios del extremo opuesto. Pero este exceso bien puede entenderse como un método de lucha.

Por lo demás, los cínicos, como se habrá podido observar, no tienen nada que tachárseles en cuanto al ejercicio de la moral y la práctica de la virtud. Fueron ellos quienes, como queda visto, se aplicaron con más celo y arrojo al ejercicio de la rectitud moral. Antístenes estimaba que la ciencia sólo era valiosa en la medida en que sirviera a la moral y a la virtud. Además, estos filósofos no sólo se preocuparon por practicar ellos la ética y la virtud, sino que se esmeraron en infundir la una y la otra a sus conciudadanos y a todos aquellos que escuchaban sus lecciones.

XIV

MENCIO, MÁXIMO SEGUIDOR DE CONFUCIO

El confucianismo se impuso definitivamente en China con la aparición de Mencio, quien es considerado como el segundo sabio chino, después de Confucio, precisamente.

Mencio o Mencius es la forma latinizada de Meng-tzu, nombre que también lo escriben Meng-tse. Nació este importante filósofo en oriental la ciudad de Tsou, provincia de Shang-tung, en la primera mitad del siglo IV a. de C., es decir, un siglo después de la muerte de Confucio. Habiendo quedado huérfano de padre desde la temprana edad de tres años, se educó bajo los cuidados de su madre, mujer de espíritu noble y de admirables atributos morales que supo transmitir a su hijo. Fue discípulo, según se cree, de Tse-se, nieto y discípulo, a su vez, de Confucio, cuya filosofía cautivó sobremanera el interés y la simpatía de Mencio desde temprano.

En la época en que vivió Mencio, los reinos que conformaban la sociedad china se hallaban en continuas luchas entre ellos, por lo

que los distintos soberanos se sentían inseguros y temerosos en todo momento, circunstancia ésta que los impulsaba a rodearse del mayor número de sabios posible, para servirse de sus enseñanzas y consejos. Mencio, una vez que estuvo profundamente versado en las cosas del saber, principalmente en la doctrina d los King, esto es, de los libros sagrados o canónicos, y en los ritos antiguos, pasó a ser uno de estos sabios, quienes pueden compararse con los sofistas de la Grecia de aquellos tiempos.

Así, prestó sus servicios, en primer lugar, al rey Hsüan, de Chi, quien hizo caso omiso de sus enseñanzas. Se marchó, entonces, al estado de Liang, mas el rey Hui también pretirió sus preceptos. Al pedirle éste su concepto sobre lo que debía hacer para atraer beneficios a su reino, se puso de manifiesto que Mencio se había equivocado de puerta. La respuesta la dio en los siguientes términos: "¿Por qué habla Vuestra Majestad de beneficios? Basta que prevalezcan los principios de bondad y rectitud". Y agregó luego que si el rey se interesaba sólo en las ventajas para su reino; los ministros y demás funcionarios, en el provecho de sus familias, y la gente del pueblo, en el de sus propias personas, entonces "los de arriba y los de abajo", o sea, las clases sociales, lucharían entre sí en aras de obtener beneficios, en detrimento, lógicamente, del país. Puso de presente, además, que quien estime que es más importante el beneficio personal que la bondad y la rectitud, no se sentirá satisfecho hasta cuando no despoje a los demás de sus bienes. Explicaba que nunca una persona con corazón ha desatendido a sus padres, y que, igualmente, ningún ser humano con conciencia ha pasado por alto a su soberano, por lo que, siendo así, todo

gobernante debería limitarse a hablar de la bondad y la rectitud, y no de beneficios.

En cierta ocasión, el rey Hui, ante las desgracias que le estaban ocurriendo, como la pérdida de territorios, derrotas militares y la muerte de un hijo, consultó a Mencio sobre cómo debía actuar. La respuesta que le dio el sabio no le hizo ninguna gracia: debía procurar no depender de la fuerza bruta y tratar de realizar un buen gobierno a base de la reducción de penas, la abolición de impuestos exagerados y el cultivo de las virtudes. Terminaba diciéndole Mencio que, en esas circunstancias, su pueblo sería capaz de derrotar al mejor dotado ejército, aún valiéndose de simples estacas.

Todos estos razonamientos estaban muy lejos de ser acogidos como consejos por el rey Hui, por lo que el filósofo, desengañado, optó por dejar de predicar en el desierto y se retiró a su estado natal, donde se consagró de nuevo al estudio, así como también a la formación de jóvenes y a la redacción de su obra, titulada homónimamente *"Mengzu"* y la cual consta de siete volúmenes y hace parte importante de los "cuatro libros" (*Sse-chu*) que los chinos consideran el monumento más valioso de su filosofía moral, después de los *King*.

Mencio combatió, con especial ardor, el pensamiento de Yangchu y el de Moti. Sostenía que el principio de Yangchu "cada uno para sí" excluye la autoridad del príncipe, ya que quien busca su propio provecho no está dispuesto a sacrificarse por su soberano. De Moti, decía que su amor incluyente, abarcador de todos los seres por igual,

desconoce la existencia de los padres. No reconocer la existencia de los padres y príncipes equivale, según Mencio, a reducir al hombre a la condición de animal. Este modo de pensar de Mencio patentiza su carácter confuciano, pues, como se sabe, una de las notas principales de la filosofía de Confucio es su incondicional respeto a los superiores, a la autoridad.

También atacó Mencio a los filósofos del sur, que seguían las enseñanzas de Shen-nung y, de acuerdo con ellas, propugnaban una vida sencilla, extensiva al soberano. Así, éste debía trabajar también en las labores del campo. Esta idea fue ridiculizada por Mencio, quien afirmaba que los asuntos del Estado y las faenas del campo no pueden ser jamás concurrentes, sino que, conforme a la ley universal, los que se dedican al trabajo de la inteligencia gobiernan, en tanto que los que trabajan con los brazos son gobernados.

La incesante búsqueda, por parte de Mencio, de un soberano auténtico que fuera capaz de poner fin al cuadro caótico y bélico del mundo de entonces, no obtuvo ningún resultado compensatorio, por lo que el pensador, al final, ya desalentado y desesperanzado, expresó estas amargas palabras: “Por lo visto, el Cielo no quiere que haya en este mundo ni paz ni gobierno”.

Como buen confuciano, Mencio le dedicó gran parte de su empeño al análisis de la benevolencia (*yen*), que consideraba unida a la rectitud (*yi*), ya que aquella se manifiesta en esta.

Lo que distingue a la filosofía de Mencio es su afirmación de la bondad innata del hombre. “El hombre, por su naturaleza, es esencialmente bueno”. Respecto al carácter moral de la naturaleza humana, existían hasta entonces tres teorías: la de Laotzé, que sostenía que el hombre, por naturaleza, no es bueno ni malo; la que expresaba que la naturaleza humana podía ser buena o mala, según las circunstancias, y la que aseveraba que la naturaleza de algunos hombres es buena y la de otros, mala. Mencio fundamenta su idea de que el hombre es bueno por naturaleza en el siguiente raciocinio: “Todo hombre tiene sentimientos de compasión hacia los que están en desgracia, de aversión hacia el mal, de deferencia y respeto hacia sus semejantes; sabe discernir lo verdadero de lo falso y el bien del maI. La conmiseración es la benevolencia. El horror al mal es la rectitud. La deferencia y el respeto constituyen la urbanidad. La prudencia es la virtud por la cual discernimos lo verdadero de lo falso y el bien del mal. La benevolencia, la rectitud, la urbanidad y la prudencia no nos vienen de fuera como un metal fundido que se vierte en un molde. La naturaleza las ha puesto en nosotros”.

Refiriéndose a la tesis de Laotzé, Mencio dice que es injusta, porque, según ello, por ejemplo, para fabricar un objeto utilizando un vegetal cualquiera, tendríamos que interrumpir el crecimiento natural de éste para irlo moldeando de acuerdo con nuestra conveniencia o gusto, ya que, si los dejamos crecer libremente, no va a ser ni bueno ni malo, y, en tales condiciones, no nos serviría, puesto que, para fabricar el objeto, necesitamos que el vegetal sea bueno. Sin embargo, nadie interrumpe ni moldea el crecimiento natural de los vegetales para fabricar objetos, sino que se utilizan tal como ellos naturalmente crecen. Esto, elevado a la esfera humana,

prueba que no es cierto que el hombre no sea ni bueno ni malo, sino, por naturaleza, bueno.

Laotzé dijo: “La naturaleza humana es como un remolino contenido. Si le abres una salida al este, el agua fluirá hacia el este; si le abres una salida al oeste, el agua fluirá hacia el oeste. La naturaleza humana no distingue el bien del mal, del mismo modo que el agua no distingue el este del oeste”. Mencio refutó este argumento de la siguiente manera: “Es cierto que el agua no establece diferencia entre el este y el oeste, pero ¿fluirá lo mismo hacia arriba que hacia abajo? La naturaleza del hombre tiende al bien como el agua tiende a correr hacia abajo. Ahora bien, si chapoteas el agua, puedes hacer que salte por encima de tu cabeza, y si la represas, puedes llevarla hasta la cumbre de una montaña. En tal caso, ¿obedecerá a su tendencia natural? No, obedecerá a una fuerza externa. Parejamente, cuando se hace que el hombre practique el mal, se está forzando su naturaleza a alejarse de sus propios cauces.

Son las cosas del mundo las que, según Mencio, echan a perder la innata condición buena del hombre. Con esta idea, se adelanta Mencio, en muchos siglos y en un sentido más amplio, a Juan Jacobo Rousseau, quien sostuvo que el hombre nace bueno, pero la sociedad lo corrompe.

Considera Mencio que el hombre está dotado de ciertos sentimientos que integran su naturaleza buena y los cuales son: la compasión, la vergüenza, la aversión, la modestia, la tolerancia, la aprobación y la desaprobación. Al respecto, puso el siguiente ejemplo:

“Supongamos que un grupo de hombres ve a un niño que está a punto de caer en un pozo. Todos experimentarán alarma y compasión. Si manifiestan estos sentimientos, no es para pretender la gratitud de los padres del niño, ni para ganarse los elogios de sus vecinos, ni por temor a ser reputados como hombres sin corazón”. Con este ejemplo, trata de demostrar Mencio que el hombre por naturaleza, está inclinado al bien y que no es verdaderamente hombre quien carezca de tales sentimientos.

Mencio murió en el 289 a. de C., en su tierra de origen, a la edad de 84 años.

XV

LOS RAZONAMIENTOS DE EUBÚLIDES

En los tiempos antiguos, hubo un filósofo llamado Eubúlides de Mileto, perteneciente a la escuela de Megara, que se ideó unos ingeniosos argumentos, con el doble propósito, quizá, de retar las reglas silogísticas de Aristóteles y combatir los conceptos fundados en la experiencia. Hablar de esto ahora podría parecer extemporáneo; sin embargo, conviene tener presente que el saber de la antigüedad es algo así como un diccionario, que, por muy viejo que sea, podrán faltar en él nuevas palabras, pero difícilmente las

definiciones que contiene dejarán de ser válidas. De ahí lo que una vez escribió Alfonso Reyes:

"El director de cierta revista francesa devolvió a un filósofo el manuscrito de un ensayo sobre la idea de Dios: 'Lo siento ---dijo—, pero el tema no es de actualidad'. ¿Para qué ocuparse de Grecia? No es de actualidad. Tampoco lo es el aire que se respira. Porque sucede que todavía pensamos, hablamos y obramos en griego ---sepámoslo o no—, aunque con frecuentes faltas de lógica, de sintaxis y de conducta. Es decir, como los mismos griegos. La perdonable ignorancia, al menos perdonable error y el ya perdonable snobismo han presentado a Grecia como cosa ajena y distante, como deleite para pocos y como tarea de especialistas. Llevamos a Grecia por dentro y ella nos rodea das partes".

Con estas palabras del erudito y humanista mexicano, queremos, no justificar el porqué del tema que aquí nos ocupa, sino más bien patentizar la justicia y el acierto que hay en no olvidar nunca las realidades históricas, por distantes que se hallen en el tiempo. Particularmente, en lo

que a la filosofía respecta, es de suma importancia conocer y mantener vivo el recuerdo de las escuelas griegas, ya que ellas constituyen los primeros eslabones de esa cadena de oro que es el pensamiento occidental.

En la historia de la filosofía, hay algunas cuestiones olvidadas o tenidas por secundarias, que, por lo tanto, no ameritan ya ser materia

de estudio en los seminarios ni en las cátedras de filosofía. No obstante, es conveniente conocerlas, entre otras razones, para no incurrir en el error de dar por novedosas aquellas ideas o teorías que pudieran presentársenos hoy como cosa nueva a pesar de haber sido tratadas en la antigüedad. Tal podría ser el caso de los argumentos sofísticos de Eubúlides, que se exponen a continuación.

Eubúlides de Mileto pertenecía a la escuela subsocrática de Megara, la cual se caracterizó por el abundante uso de razonamientos ingeniosos y sutiles, muchas veces extraídos de los cabellos, hasta el punto de haber sido juzgada severamente por alguien que la tildó de "ofrecer el deplorable espectáculo de la inteligencia humana aplicada a sutilezas propias para falsear el juicio, mejor que para ejercitarle".

Eran siete los mencionados argumentos. El primero, denominado *el mentiroso*, se enunciaba así: Si una persona miente, pero a la vez confiesa que miente, ¿miente o no miente, en tal caso? Por un lado miente, porque afirma algo que es falso, pero por otro lado no miente, ya que dice verdad al confesar que miente. Este argumento, cuyo texto griego se desconoce, fue dado a conocer por Cicerón. Según Hesiquio de Mileto, un tal Filetas de Cos murió a causa de los esfuerzos realizados al intentar resolverlo.

El segundo, conocido como *el escondido* y cuya formulación se ignora, se cree que equivale al cuarto.

El tercero, Electra, lo presenta Luciano así: “Electra, hija de Agamenón, sabía y no sabía al mismo tiempo, pues en presencia de Orestes, aún desconocido, sabía que Orestes era su hermano, pero ignoraba que el que se hallaba en su presencia era Orestes”.

El mismo Luciano presenta el cuarto argumento, *el enmascarado*, de la siguiente manera: “¿Conoces a tu padre? —Sí, seguramente. —Pero si llevando a tu presencia a un hombre enmascarado, te pregunto si le conoces, ¿qué responderás? ---Que no le conozco. —Pues bien: este hombre es tu padre; de modo que si no le conoces, no conoces a tu padre”.

El quinto argumento, denominado *sorites* o *del montón*, se formula así: como en dos granos no hay un montón, tampoco lo habrá si se les agrega otro grano, ni si se les agrega otro, ni otro, ni otro y así sucesivamente, porque sólo se va añadiendo una unidad en cada caso, y un sólo grano no determina el que haya o no montón. También se formula este argumento de la manera inversa: Si de un montón de granos se quita uno, seguirá habiendo un montón, y lo mismo ocurrirá si se le quita otro, otro y otro sucesivamente, puesto que únicamente se resta un grano en cada ocasión.

El sexto argumento recibe el nombre de *el cornudo*, y, según Diógenes Laercio, lo presenta Eubúlides de esta forma: “Lo que no has perdido lo tienes; luego, si no has perdido cuernos, tienes cuernos”.

Del séptimo argumento, que se conoce con el nombre de *el calvo*, no se sabe cómo era su formulación, pero se cree que era similar a la del quinto.

Todos estos argumentos o sofismas, como puede apreciarse, se pueden reducir a cuatro, teniendo en cuenta que el segundo, el tercero y el cuarto son, en el fondo, uno solo, y que lo mismo acontece con el quinto y el séptimo.

XVI

LA VIRTUD SEGÚN ARISTÓTELES

La virtud, viejo tema de la filosofía moral que había sido abordado por pensadores como Sócrates y Platón, quienes la situaban entre el hábito y la razón, ajena al saber, es estudiada de una manera más sistemática por Aristóteles en su obre *"La ética nicomaquea"*. Para este notabilísimo filósofo, la virtud es el hábito mediante el cual el hombre se hace bueno y gracias a él realizará bien la obra que le es propia.

Distingue dos clases de virtudes: la intelectual y la moral. La primera se adquiere por medio del aprendizaje, y la segunda, por

medio de la costumbre. Esto significa que la virtud nunca es innata, sino adquirida. Existen entre los hombres, eso sí, distintos grados de capacidad para recibirla y desarrollarla. En la medida en que cada hombre se ejercite en la virtud, ya sea mediante el aprendizaje o mediante la costumbre, será más virtuoso. “Todo lo que hemos de hacer después de haberlo aprendido ---dice---, lo aprendemos haciéndolo, como, por ejemplo, llegamos a ser arquitectos construyendo, y citaristas tañendo la citara”. En otras palabras, los hábitos nacen y se conforman de realizar iterativamente actos similares.

Aristóteles hace la observación de que alguien podría no comprender el hecho de que para uno ser justo deba realizar actos de justicia, por considerar que si practicamos dichos actos es porque ya somos justos, o que si realizamos actos de templanza es porque ya somos temperantes, y así en las demás virtudes, del mismo modo como es gramático aquel que ejercita la gramática, y músico, el que ejercita la música. Al respecto explica el filósofo que lo que acontece es que, en el caso del gramático, por ejemplo, hay quien tal vez tenga algún acierto gramatical por casualidad o porque alguien se lo sugirió, pero que solamente es gramático aquel que ejercita la gramática gramaticalmente, esto es, con arreglo al saber gramatical que posee, y que, además, en este aspecto, hay diferencias entre las artes y las virtudes, puesto que las obras de arte contienen su bondad en sí mismas, independientemente de la intención o disposición de su autor; basta con que estén hechas de tal o cual modo; en tanto que las virtudes, para ser tales, exigen que el agente actúe con disposición análoga y que sea consciente de ellas. La virtud requiere

que en el acto de practicarla se sienta placer o alegría, pues no es virtuoso quien realiza obras de virtud con disgusto o irritación.

Cabe señalar que la virtud no está ligada a los actos que la producen únicamente en una relación causal, sino que, en la práctica de esos mismos actos, alcanza ella su pleno ejercicio y perfección. Así vemos, por ejemplo, que una buena alimentación es causa del vigor corporal, pero, a su vez, el hombre vigoroso puede, con mayor facilidad que el que no lo es, ingerir y asimilar adecuadamente una alimentación abundante. Lo mismo pasa con las virtudes. El hombre, mediante la abstinencia, se hace temperante, y, una vez que lo es, puede más fácilmente privarse de los placeres; mediante el menosprecio y afrontamiento de los peligros, se hace valiente, y, siéndolo, puede encarar y sortear mejor las situaciones arriesgadas.

Los actos humanos pueden malograrse tanto por defecto como por exceso, así como, por ejemplo, una excesiva gimnasia, al igual que una deficiente, puede afectar el vigor. Es lo que sucede con la templanza, la valentía y las demás virtudes. El que de todo huye y teme, acaba por convertirse en cobarde, mientras

que aquel que sale al encuentro de todo, acaba por hacerse temerario. Igualmente, el que busca el goce de todos los placeres que se ponen a su alcance, se vuelve desenfrenado, y el que rehúye de todo goce, termina por ser insensible. Así que la templanza y la valentía se malogran tanto por exceso como por defecto, y se mantienen por la medida.

Discurre el Estagirita advirtiendo que en toda cantidad continua y divisible existe lo más, lo menos y lo igual, tanto en la cosa misma como en relación con nosotros. En la cosa misma, lo igual es el término medio entre uno y otro extremo, y, en relación con nosotros, es lo que no es ni excesivo ni defectuoso. En el primer caso, la relación es una y la misma para todos; en el segundo caso, en cambio, no ocurre igual: si se toma diez mil como término medio, no por eso el profesor de gimnasia va a prescribir una comida de diez mil pesos, pues la misma podría resultar mucho o poco, según quien la tome. Y así acaece en todas las demás actividades del hombre.

La virtud, pues, apunta al término medio. Teniendo por materia pasiones y acciones "en las cuales se peca por exceso y se incurre en censura por defecto", la virtud es una posición intermedia, toda vez que tiene siempre como mira el término medio. Esta posición intermedia entre dos vicios —el uno por exceso y el otro por defecto— no es, sin embargo, admitida por todas las acciones ni pasiones, debido a que algunas de las mismas se hallan contenidas en su perversión, como es el caso de la alegría del mal ajeno, la imprudencia o la envidia, en cuanto a las pasiones, y del adulterio, el robo o el homicidio, en cuanto a las acciones. Todas estas manifestaciones son merecedoras de censura por ser ruines en sí mismas, sin tener en cuenta sus excesos o sus defectos. Dentro de ellas no hay forma de proceder rectamente jamás, sino que siempre se yerra. No cabe considerar, por ejemplo, el hecho de con qué mujer o cuándo o como cometer el adulterio, sino que, sencillamente, el hacerlo es errar.

Respecto a los términos medios de las acciones y pasiones, Aristóteles elaboró el siguiente diagrama:

En los miedos y osadías, la posición intermedia es la valentía; el que se excede en la osadía es el temerario, y el que se excede en el miedo, el cobarde. En los placeres, el medio es la templanza; el exceso, el desenfreno, y la deficiencia, la insensibilidad. En el dar y el tomar bienes y dineros, el término medio es la liberalidad; el exceso, la prodigalidad, y el defecto, la avaricia. En la honra y la afrenta, el medio es la magnanimidad; el exceso, la hinchazón, y el defecto la pusilanimidad. En la ira, el término medio es la mansedumbre; el que se excede es el irascible, y el que peca por defecto, el apático. En lo tocante a la verdad, el que ocupa la posición intermedia es el veraz; el que se excede es fanfarrón, y el que atenúa, disimulador. En las distracciones, el comportamiento intermedio se llama agudeza de ingenio; el exceso, bufonería, y el defecto, rusticidad.

Así como en las pasiones y acciones, también en las emociones hay términos medios. El vergonzoso ocupa una posición intermedia entre el descarado, que se excede, y el cohibido, que se refrena. El término medio entre la envidia y la alegría del mal ajeno, es el celo por la justicia. El justiciero experimenta aflicción ante la prosperidad de quien no la merece, y viceversa; en cambio, el envidioso, de todo se contrista, mientras que el que se alegra del mal ajeno, como la expresión lo indica, está muy lejos de afligirse.

Estas tres disposiciones humanas, de las cuales dos son vicios, una por exceso y otra por defecto, y una, la intermedia, es la virtud, se oponen todas entre sí. Y es así como el valiente, ante el temerario, puede parecer cobarde y ante el cobarde, temerario. El temperante, en relación con el desenfrenado, parecerá insensible, y, en relación con el insensible, desenfrenado. Y así, en todo lo demás.

Tal es, expuesta a grandes rasgos, la concepción peripatética de la virtud, tema que, aunque date de antiquísimas épocas, siempre será actual y vigente, dada su inmanencia con el ser humano, independientemente del tiempo y el espacio.

XVII

LA VIGENCIA DEL PIRRONISMO

Desde el siglo IV antes de Cristo, cuando apareció en Grecia el pirronismo o escepticismo, hasta nuestros días, no se puede decir que dicha actitud filosófica haya perdido vigencia alguna vez. Es muy posible que, debido a esa viciosa tendencia que tenemos los hombres a considerar prepóstero u obsoleto todo aquello que se halla lejos cronológicamente de nuestra época, existan intelectuales que nieguen la validez actual del escepticismo. Pero tal posición no se ajusta a la verdad, como se tratará de probar más adelante.

El escepticismo, cuyo fundador fue Pirrón de Elis, estima que el hombre no está capacitado para conocer la verdad; por consiguiente, se debe suspender el juicio acerca de las cosas (epojé) y dudar de todo. De lo único que no debemos dudar es de las apariencias; por ejemplo: cuando percibimos una piedra y nos parece que es pesada, no tenemos por qué dudar de que la piedra nos parece pesada, pero no debemos afirmar, de ninguna manera, que la piedra es pesada.

Esto de poner en duda todo, excepto las apariencias que nos dan las sensaciones, es, en cierto modo, una anticipación del método que, dos milenios más tarde, adoptaría Descartes como punto de partida de su pensamiento filosófico (la duda metódica).

El propósito de Pirrón era alcanzar para el alma un estado de ataraxia y de ecuanimidad. Y en verdad que el asumir una actitud pirrónica permite al individuo preservarse del error, porque al no afirmar ni negar nada acerca de las cosas, no entra en contradicción alguna con la verdad.

El escepticismo resulta, así, una filosofía práctica, prudente, ecuánime y antidogmática, que, al adoptarla, permite al hombre sopesar serenamente todas las posibilidades que entraña un asunto determinado. Fue esto lo que llevó a Arcesilao y más tarde a Carnéades, pertenecientes ambos a la llamada Academia Nueva, a encauzar el escepticismo o pirronismo hacia una orientación especial que recibió el nombre de probabilismo. Esta tendencia considera que

el objeto de la dialéctica es defender, a un mismo tiempo, el pro y el contra de cada cuestión, rechazando de esa manera toda forma de dogmatismo.

Arcesilao sostenía que toda afirmación era inaceptable, porque sólo se basa en lo verosímil, pese a que en cada una de las cosas existen componentes verosímiles y componentes inverosímiles. Tanto rechazó Arcesilao la afirmación, y por ende el dogmatismo, que a la celebérrima frase socrática “yo sólo sé que nada sé” le agregó: “y aun ésto no lo sé a ciencia cierta”, con lo cual se destruye la inicial aserción de aquella, implícita en la expresión “yo sólo sé”.

Carnéades, por su parte, también defendió ardorosamente el arte de considerar y tener en cuenta tanto el pro como el contra de las cosas. Precisamente, es a él a quien muchos consideran el verdadero fundador del probabilismo. Se cuenta que una vez elogió la justicia y al día siguiente la detractó, causando en ambas ocasiones igual entusiasmo y admiración, hecho éste que demuestra su enorme capacidad para defender el pro y el contra de las cosas.

La orientación probabilista del escepticismo tuvo, sin embargo, en la misma antigüedad, algunos opositores que se ajustaron fielmente a la tradición original del pirronismo. El más destacado fue quizás Timón de Flionte, llamado también Timón el Silógrafo, quien criticó y ridiculizó todos los sistemas filosóficos existentes, menos el escepticismo, y censuró la postura de Arcesilao.

Otro pirronista perteneciente a la era precristiana fue Nausífanes de Teos. De él se dice que fue maestro de Epicuro, a quien probablemente transmitió el atonismo de Demócrito.

En los primeros siglos de la Era Cristiana, es decir, en la época romana, el escepticismo contó también con sus representantes. Entre ellos, descuellan: Enesidemo, Agripa y Sexto Empírico. La obra de Enesidemo fue un intento de sistematización de los argumentos escépticos o tropos, los cuales fijó en diez. Agripa, por su lado, cogió esas diez razones que Enesidemo esgrimía para dudar de la verdad, y las redujo a cinco: la diversidad de opiniones; la regresión infinita en la invocación de las pruebas; el carácter hipotético de la demostración, fundada en principios convencionales; la relatividad del conocimiento, y el círculo vicioso, en el que se da por demostrado precisamente lo que hay que demostrar.

El otro gran escéptico de la época fue Sexto Empírico, diestro refutador de doctrinas, considerado como una de las más grandes figuras del escepticismo en todos los tiempos. De él se conservan algunas obras, como "*Hipotiposis pirrónicas*" y "*Contra los dogmáticos*". Además de Pirrón, sus principales fuentes fueron Enesidemo y Carnéades.

Ya en los tiempos modernos, el escepticismo contó con un notable representante: Montaigne. El pirronismo de este pensador y escritor francés del siglo XVI fue un pirronismo moderado, según el cual concebía al hombre como un ser demasiado débil e inconstante, víctima de sus gustos, costumbres e intereses, y consideraba

asimismo que nada en esta vida es absoluto, incluida desde luego, la verdad.

Volviendo a la aseveración inicial de que el pirronismo o escepticismo no ha perdido su vigencia, veamos ahora en qué se fundamenta esta afirmación. Hay que partir de la base de que el pirronismo, como cualquier otra actitud filosófica, no puede interpretarse como algo estático, ajeno a la evolución. Por el contrario, el transcurrir del tiempo ha hecho que, merced a la evolución dialéctica, el pirronismo haya tomado nuevos matices, nuevas formas. Así lo testimonian, —como se ha podido apreciar a lo largo de lo hasta aquí expuesto—, el probabilismo de Arcesilao y Carnéades y el escepticismo moderado de Montaigne.

En la época actual, aunque no existe un pensador que se haya declarado abiertamente militante o partidario del escepticismo, no son pocos los intelectuales que adoptan esta actitud ideológica. Pese a que hoy en día a la palabra “escéptico” algunos le han endilgado desacertadamente un carácter peyorativo, es el escepticismo, como ya se dijo, la postura ideológica que más preserva al hombre del error, por lo tanto puede ser considerada como la más correcta. Sin embargo, y conforme a la evolución dialéctica (como ya quedó dicho), el escepticismo que es válido hoy es un escepticismo relativo, el cual puede explicarse así:

No es aceptable dudar de todas las cosas, sino de algunas cosas. Dicho en otras palabras, la verdad es conocible en algunas cosas, mientras en otras no. Este concepto se identifica con el de

Aristóteles, quien dijo: “Lo conocido o conocible tiene un doble sentido: con relación a nosotros unas cosas, en tanto que otras absolutamante”.

Se puede conocer la verdad en aquellas cosas cuya inmediatez las hace inteligibles, permitiéndonos su certeza, por ejemplo, un anillo. Quién duda de que conoce el anillo que usa? Pero, en cambio, hay cosas en las que nos es imposible conocer la verdad, como ocurre, precisamente, con los grandes misterios del conocimiento humano, verbigracia, el origen del hombre y del mundo en general, la habitabilidad de los otros planetas, etc. Son muchas y variadas las teorías e hipótesis que sobre temas como éstos se tejen, todas ellas con argumentos bien expuestos, fundamentados y persuasivos. Pero, ¿cuál es la verdadera?. He ahí el busilis de la cuestión. Quien acepta una determinada teoría, no puede saber si eligió la verdadera o no.

El “tomar partido” es una de las consignas de moda en nuestros tiempos. Se suele criticar a aquel que no se adhiere a tal o cual corriente, y se le tilda de “ecléctico”, de “persona que nada entre dos aguas” y de muchas cosas más, todas ellas con una intención despectiva. Pero sucede que esta absurda tendencia snobística ha sido, y habrá de ser, de consecuencias muy negativas, porque son muchos los que deciden adoptar determinada corriente ideológica por mero fanatismo y no por conocimiento de causa. Y quienes lo hacen por esto último, que son la minoría, llegan a encontrarse, a la postre, en un estado de incertidumbre y desconcierto, porque ven que aquello que daban como cosa cierta, ha perdido este carácter —si fue que realmente alguna vez lo tuvo—, en virtud del desarrollo

evolutivo del mundo, que hace que toda certeza pase a ser, con el correr del tiempo, un efímero espejismo.

Es por las razones expuestas por lo que se puede considerar que el escepticismo o pirronismo es aún vigente y que, además, constituye la actitud filosófica más prudente y distante del error.

XVIII

LA POSICIÓN ESCÉPTICA MÁS RADICAL

Es fama que la posición escéptica más radical que ha habido en la historia de la filosofía es la del sofista Gorgias de Leontini, al afirmar: “Nada es; pero si algo fuese, no lo podríamos conocer, y si algo fuese y lo conociésemos, no lo podríamos comunicar a los demás”. Esta afirmación, sin embargo, permite advertir que Gorgias cree saber algo. ¿Qué cosa? Precisamente, lo que afirma: que nada es, o que, si algo es y lo conocemos, no lo podremos comunicar. En consecuencia, si Gorgias cree saber algo, su posición no es la más radicalmente escéptica, toda vez que admite la posibilidad de conocer algo: eso que precisamente cree saber.

Similar es la posición asumida por Sócrates en aquella que es, sin lugar a dudas --junto con "pienso, luego existo", de Descartes-- la frase filosófica más célebre y conocida: "Yo sólo sé que nada sé". En ella, el padre de la Ética admite claramente saber, al menos, algo: que nada sabe.

Por los tiempos en que la Academia fundada por Platón había tomado definitivamente el rumbo del escepticismo, hubo un filósofo llamado Arcesilao de Pitane, fundador de la llamada Academia nueva, que le hizo una adición a la citada frase de Sócrates, para expresar su propio pensamiento. Veámosla. Despojemos primero la frase socrática de su carácter anfibológico y enunciémosla mejor así: "Yo sólo sé una cosa: que no sé nada". Pues bien, Arcesilao le agregó: "y aún esto no lo sé a ciencia cierta". O sea, que la frase completa quedó así: "Yo sólo sé una cosa: que no sé nada, y aun esto no lo sé a ciencia cierta".

Esta modificación de Arcesilao constituye, indudablemente, un gran paso hacia una posición verdaderamente escéptica. Pero, no obstante, se deja translucir todavía en ella la posibilidad de conocer algo, puesto que, al decir: "y aún esto no lo sé a ciencia cierta", está admitiendo que, si bien no tiene la certeza de saber algo cabalmente, lo sabe en cierta medida. Por eso, la actitud de Arcesilao tampoco es la más radical en el campo del escepticismo.

La actitud más escéptica que se ha dado en la historia de la filosofía es, sin duda, la de Metrodoro de Chíos, un filósofo atomista, discípulo de Demócrito --o quizá de Neso-- y maestro de Anaxarco.

Dijo Metrodoro: “Yo no sé si sé o si no sé”, frase que, como se puede apreciar, no encierra afirmación por ninguna parte y que debería gozar de una mayor popularidad para justiprecio de su autor.

XIX

EL EJEMPLO DE MARCO AURELIO

Sabido es que Platón propuso como rectores del Estado a los filósofos, en quienes prevalece, según él, un alma racional, a diferencia de los militares, en quienes predomina un alma irascible, y de los comerciantes, dominados por un alma concupiscible. Sintetizaba su tesis en los siguientes términos: “Si los gobernantes no son filósofos, los filósofos deben ser gobernantes”. Se sabe, asimismo, que al insigne ateniense no le fue dable ver materializada su idea, puesto que las dos veces que, alentado por su discípulo Dion intentó llevarla a la práctica en Siracusa, no contó con suerte ante el tirano Dionisio ni ante el hijo homónimo de éste.

Pero, si Platón hubiese vivido unos cinco siglos después, habría podido presenciar, seguramente satisfecho, eI reinado de un filósofo que rigió los destinos del imperio romano con gran acierto y sabiduría. Se trata del estoico Marco Aurelio, discípulo de Apolonio de Calcis y quien reinó en la segunda mitad del siglo II, habiendo

tenido que afrontar durante su mandato diversas calamidades que le sobrevinieron a su imperio, especialmente problemas de inundaciones y de invasiones. Pero él supo superar, con singular tino, estas dificultades, dando ejemplo, para la posteridad, de cómo debe un gobierno afrontar las desgracias sobrevenidas al pueblo que está bajo su cuidado.

Habiendo heredado el trono de su padre adoptivo, el prudente Antonino Pío, fue Marco Aurelio un digno sucesor de éste en cuanto al buen manejo de los asuntos imperiales. Al poco tiempo de haber asumido el poder, se presentó una grave inundación en Roma por el desbordamiento del río Tíber y el Po que arrasó numerosos y cultivos, produciendo miseria y una fuerte hambruna a lo largo y ancho de muchas provincias, males éstos que se agravaron por una asoladora e iterativa peste. Hubo, además de las inundaciones, intensos terremotos que dejaron sumidas en la ruina a ricas y próspera ciudades, al tiempo que las pestes alcanzaron hasta a los estratos más bajos de la sociedad, acabando con la vida, incluso, de ilustres personajes.

Marco Aurelio acudió de inmediato a socorrer a los damnificados y contrarrestar tales desdichas, sin escatimar esfuerzos ni sacrificios, como corresponde a un auténtico gobernante inspirado en los más nobles principios, ya que, aun en el ejercicio de la política, nunca abandonó sus estudios filosóficos, especialmente los de moral, más que los de metafísica. Estableció graneros públicos para combatir la escasez; dictó honrosas y prudentes medidas para los funerales y

entierros, y dispuso otras acertadas normas que surtieron efectos favorables.

Por otra parte, a Marco Aurelio le tocó enfrentar el flagelo de la violencia, tanto interna como externamente, al recrudecerse diversas guerras. A nivel interno, se rebelaron algunos, pueblos, intentando recobrar su independencia. A nivel externo, varios pueblos germanos trataron de invadir el imperio, pero Marco Aurelio logró vencerlos a todos. La más difícil de estas luchas fue la que libró con un pueblo germano llamado de los *marcomano*s, que, en asocio con otros pueblos bárbaros, arremetió ferozmente contra varias provincias del Imperio y logró, incluso, tras sufrir una derrota ante el ejército de Marco Aurelio, vencer a éste en una segunda batalla y penetrar acto seguido en Italia degollando a cuanto habitante encontraban a su paso e incendiando poblaciones y ciudades.

El filósofo emperador recurrió entonces, para financiar la guerra, a los medios más nobles y admirables que se puedan concebir, como el de vender los muebles y adornos de su casa y hasta los vestidos de Faustina, su mujer, y los suyos propios. Con este maravilloso ejemplo, levantó la moral de su ejército y despertó el entusiasmo del pueblo. Volvieron las huestes imperiales a los campos de batalla con renovados bríos y dispuestas a vencer o morir. No era exiguo tampoco el valor de los bárbaros, y, entre ellos, unos Ilamados *cuados* eran los que descollaban por su osadía. Éstos consiguieron atrapar en un desfiladero sin salida a las huestes marcoaurelianas, que, en tales circunstancias, veían aproximarse sin remedio la

derrota, acosadas por el hambre y la sed, habiéndoseles agotado ya las reservas.

Iban, entre los romanos, varios soldados cristianos, que optaron por arrodillarse y elevar oraciones al cielo. Cuéntase que de improviso encapotóse el firmamento y empezó a llover copiosamente. Los soldados romanos, olvidándose de la lucha, sólo se preocuparon por calmar su sed, ventaja que intentaron aprovechar los cuados para lanzar su ataque definitivo. Pero he aquí que se produjo entonces un prodigio calificado después por Tertuliano y los historiadores de sobrenatural y divino: empezó el cielo a despedir, junto con la lluvia, centellas y pedriscos que caían tan sólo sobre los cuados, los cuales, atemorizados, quisieron huir, pero, acometidos por Ios romanos, fueron debelados por éstos. Todos convinieron en que esta victoria se debió a las plegarias de los cristianos, razón por la cual Marco Aurelio ordenó suprimir, desde entonces, ciertas medidas que regían en contra de aquéllos.

Más tarde, volvieron a atacar tanto los cuados como los marcomanos, pero Marco Aurelio venció de nuevo a unos y otros, victorias éstas que intimidaron a todos Ios pueblos germanos, que se vieron obligados a solicitar la paz, la cual les fue concedida. Tornarían después a atacar los marcomanos, pero otra vez Marco Aurelio les infligió una nueva derrota en un sangriento y largo combate a fines de lo séptima década del siglo II. “Mientras con estos triunfo ---se dice en una de sus biografías--- crecía en el exterior la gloria del Imperio, Marco Aurelio se atraía en Roma el aplauso de los ciudadanos por su vigilante y acertada

administración, por su ingenuidad y honradez, por su ciencia y carácter bondadoso, por su respeto al Senado y su espíritu justiciero, virtudes que dieron a los romanos mayor libertad de la que se disfrutó en los días de la República.’’

Las victorias de Marco Aurelio fueron inmortalizadas erigiéndosele, por orden del Senado, una columna monumental, que, dicen los que la conocen, suscita la admiración en quienes la ven, aún en nuestros tiempos.

Cuando Avidio Casio se hizo proclamar emperador en Oriente, secundado por otros jefes de provincia, partió Marco Aurellio hacia allá, dispuesto a sofocar la rebelión o entregarle el trono al sublevado “si los dioses lo hallaban más digno de poseerle”. Pero no bien había partido, cuando recibió la cabeza de Avidio, muerto por uno de sus centuriones.

De lo expuesto, puede extraerse, como enseñanza o corolario, que a quien gobierna con responsabilidad, justicia y rectitud, hasta las mismas fuerzas sobrenaturales lo ayudan a salir triunfante.

XX

LUTERO O LA SALVACIÓN POR LA FE

"El hombre se salva por su fe y no por sus obras". Tal es uno de los postulados fundamentales del luteranismo. Martín Lutero, el más célebre reformador cristiano, nacido en Eisleben (Alemania) el 10 de noviembre de 1483, adoptó esta doctrina que a su vez tomó la idea de la epístola dirigida por San Pablo a los romanos.

De familia muy pobre, Lutero pasó los primeros años de su vida entregado a labores manuales y a la composición de salmos, que vendía por la calle. Sus padres, al descubrir su buena disposición para los estudios, decidieron hacer un sacrificio y lo enviaron a estudiar en Eisenach y luego en Magdeburgo, en donde aprendió la gramática. Más tarde, estudió Filosofía y Artes en Erfurt. Después comenzó jurisprudencia, pero decidió abandonar esta rama para colgarse el hábito de San Agustín. Estudió entonces Teología en Wittenberg, donde llegó a ser profesor. Viajó, en representación de su orden, a Roma. Al regresar de allí fue cuando empezó a disentir del catolicismo.

Tras predicar asaz desde el púlpito contra las indulgencias, decidió publicar noventa y cinco proposiciones en las que exponía su doctrina y de las cuales cuarenta fueron declaradas heréticas en 1920 por el Papa León X, quien además concedió a Lutero sesenta días de plazo para que se retractase. En varias ciudades y universidades se quemaron públicamente los escritos del ya célebre heresiarca. Este, lejos de retractarse, respondió de inmediato quemando, a su vez, la bula papal mediante la que se habían declarado herejes algunas de

sus tesis, y procedió a publicar nuevos escritos, en los que confirmaba, sin cortedad, todos “sus errores”. El 3 de enero de 1521, León X mandó a publicar en Alemania una bula en la que declaraba a Lutero excomulgado y sujeto, con sus secueaces, a todos los castigos decretados contra los herejes.

Por otro lado, el emperador Carlos V, tan pronto como fue coronado, convocó la Dieta de Worms, en la que el nuncio papal expuso que era necesario detener los avances del “error’’, y a la que también fue citado Lutero, quien asistió y terminó declarando que su conciencia no le permitía someterse a los preceptos del Papa ni hacer palinodia alguna, como se le pedía. Tal actitud, admirable demostración de audacia y sinceridad, fue causa de que el nuncio, con el parecer de la Dieta, ordenase a todos los príncipes y magistrados apresar a Lutero, pero el elector de Sajonia, convertido espontáneamente en protector de éste, lo puso a salvo y lo ocultó en el castillo de Wartburgo, desde donde el famoso relapso continuó ejecutando su tarea reformadora. Más tarde, el cisma generado por él, pasó a ser un hecho reconocido y respetado por las autoridades tanto civiles como eclesiásticas. Su muerte acaeció en 1546, en su ciudad natal.

El aspecto más fundamental del luteranismo estriba en la relación Dios - hombre. Lutero considera que el hombre no necesita de intermediarios de ninguna clase para ponerse en contacto con Dios y recibir su gracia. Esta idea la albergó desde bastante joven, pero no la expresó públicamente hasta cuando no decidió declararse en abierta disidencia respecto de la Iglesia Católica, lo cual ocurrió a raíz de una disposición papal que a continuación se explica.

En 1516, el Papa León X concibió el plan de terminar la Basílica de San Pedro y financiar la guerra contra los turcos concediendo indulgencias a todas aquellas personas que contribuyeran con su ayuda material a tales empeños. Encomendó en Alemania al arzobispo de Maguncia la tarea de anunciar y dirigir en aquel país dicha determinación. Este prelado, a su vez, encargó a la Orden de los Dominicos la propagación y ejecución del plan. Pero los agustinos no estuvieron conformes con esta designación, pues estimaban que era a ellos a quienes correspondía el honor, puesto que tradicionalmente habían sido los escogidos para llevar a cabo tareas de ese tipo. Fue así como el vicario general de esta orden pidió entonces a todos los monjes de la misma combatir y desacreditar la obra de los dominicos.

Entre estos monjes, estaba Lutero, quien no desaprovechó la ocasión para expresar las ideas que en materia de religión se cocían en su mente desde tiempo atrás. No se conformó con atacar las mentadas indulgencias, sino que arremetió contra la misma doctrina del catolicismo. Sostuvo que la Iglesia Católica no tenía la autoridad suficiente para absolver al hombre de sus pecados, porque cuando un hombre peca, no lo hace contra las leyes eclesiásticas solamente, sino contra la ley de Dios, que es anterior a toda iglesia Por lo tanto, sólo Dios puede perdonar los pecados. La Iglesia, a lo sumo, podrá preceptuar normas y castigar o absolver al infractor de las mismas; pero, tratándose de leyes emanadas directamente de Dios, la Iglesia no puede impartir absolución alguna.

Ahora, para efectos de eximir de culpas, las buenas obras cuentan para las leyes humanas, pero para las leyes divinas lo que cuenta es la fe. Así se desprende, según Lutero, de la carta que dirigió San Pablo a los romanos, en la que se encuentran palabras como las siguientes: “¿Dónde está, entonces, el derecho a gloriarse? Queda eliminado. ¿Por qué ley? ¿Por la de las obras? No. Por la de la fe. Porque pensamos que el hombre es justificado por la fe, sin las obras de la ley”. Y, en otro lugar: “Al que trabaja no se le cuenta el salario como favor, sino como deuda; en cambio, al que, sin trabajar, cree en aquel que justifica al impío, su fe le reputa como justicia”. De ahí que, al otorgar indulgencia a aquel que con sus obras contribuyese a los intereses de la Iglesia, el Papa León X, y con él la Iglesia Católica, se estaba arrogando atribuciones y poderes que no le pertenecían. Ningún papa, obispo o sacerdote está facultado, en opinión de Lutero, para indultar a nadie.

Por otra parte, sostenía Lutero que la verdadera fuente del conocimiento religioso era la Biblia y que, en consecuencia, la Iglesia debía permitir el libre examen, esto es, el acceso directo de los cristianos al sagrado libro, sin la paráfrasis eclesiástica. En virtud de ello, tradujo la Biblia del latín al alemán.

También atacó el celibato sacerdotal, y, obrando en consonancia con su pensamiento, contrajo, él mismo, matrimonio con una monja. Los sacramentos, que dentro del catolicismo son siete, fueron reducidos por el reformador alemán a dos: el bautismo y la eucaristía. La Confesión de Augsburgo admitió además el de la penitencia. Los sacramentos, para Lutero, no desempeñaban otra función que la de estimular la fe del cristiano, razón por la cual decidió eliminar aquellos que, en su concepto, no cumplían ese cometido.

El luteranismo, así como ha contado desde su origen con abundantes y eminentes adeptos, también ha tenido —y sobre todo, como es obvio, dentro del catolicismo— numerosos e ilustres críticos que han argumentado, con altura filosófica, en contra de su validez y fundamento. En un artículo publicado en 1982, por la revista *Franciscanum* e intitulado "*La reforma protestante y el ecumenismo según Yves Congar*", el autor, Adolfo Galeano, sostiene del protestantismo, parafraseando a Congar, que es "una doctrina que reafirma de tal manera la interioridad y el carácter espiritual de la relación religiosa que la realidad exterior, las formas visibles, lo medios institucionales de gracia quedan sensiblemente disminuidos". Se acusa, además, a Lutero de "un extremismo antidialéctico", porque dizque no supo "integrar dialécticamente'' la afirmación de lo interior y espiritual con el valor de lo exterior y de la forma.

Hasta dónde estén en lo cierto estos juicios es cosa nada fácil de dilucidar. Lo que sí parece es que hay en ellos, por lo menos, cierta dosis de exageración. De igual manera, no poca injusticia hay en acusar la doctrina luterana de subjetivismo extremo, y más aún en tildar a su autor de antidialéctico. A nuestro juicio, si Lutero defiende la fe individual por encima de las normas de carácter general fijadas por la Iglesia Católica, lo hace no por ser antidialéctico ni anti-ontológico, sino por combatir el vicio contrario, en el que había caído la Iglesia. Ésta practicaba, por aquel entonces, lo que se podría llamar un objetivismo fáctico, subordinando la fe a las obras, como si la fe fuera una consecuencia del buen obrar y no al revés. Lutero, en cambio, consideraba que lo

más importante era tener fe, y que las buenas obras debían ser una consecuencia de esa fe, porque si una persona tiene en realidad fe, necesariamente obrará bien.

XXI

MONTAIGNE, MÁXIMO REPRESENTANTE DEL ESCEPTICISMO MODERNO

El13 de septiembre, se cumplieron cuatrocientos años de la muerte de Miguel de Montaigne, uno de los intelectuales franceses más prominentes de todos los tiempos. Nació el 28 de febrero de 1533, siendo su padre, a la sazón, alcalde de Burdeos, y su madre una israelita. Se cuenta que su primer institutor tenía orden de no hablarle una sola palabra en francés, de tal suerte que a los diez años Montaigne sólo hablaba el latín. Estudió filosofía y derecho, y ocupó algunos cargos públicos, entre ellos la alcaldía de Burdeos, como su padre.

Hay quienes no están de acuerdo con que a los filósofos se les clasifique, y el mismo Montaigne es uno de los que así opinan, o al menos, esto se deduce del marco general de sus deas, habida cuenta de que, como bien lo apuntó Wilhelm Dilthey, en Montaigne se inicia el espíritu que disuelve sistemas y que determinó la nueva

actitud del siglo XVIII ante la vida, espíritu que se resiste a encerrarse en sistemas. Sin embargo, no hay duda de que la codificación doxográfica facilita la comprensión del panorama histórico de la filosofía. Y a Montaigne se le clasifica, dentro de la filosofía moderna, en el Renacimiento de las escuelas morales griegas, y dentro de éste, en el escepticismo. Se le tiene como uno de los tres grandes escépticos de la filosofía moderna; los otros dos son el también francés Pedro Charrán y el portugués Francisco Sánchez.

Se le destaca, pues, como un escéptico y ciertamente en su obra son abundantes los elementos pirrónicos. Pero, a nuestro juicio, es más que todo un estoico. Como escéptico, piensa que el hombre tiene derecho a dudar de todo: por eso somete a duda la Escolástica, los dogmas católicos y el mismo concepto cristiano de Dios. Para él, nada es absoluto: ni la verdad, ni la razón, ni la dicha, ni el infortunio. Su escepticismo, según explica Juan Hessen, es un escepticismo ético, a diferencia del escepticismo de Hume, que es un escepticismo metafísico, y del de Descartes, que es un escepticismo metódico. Se trata, por lo demás de un escepticismo moderado.

Pero, en nuestra opinión, Montaigne es ---repetimos--- esencialmente un estoico, por encima de cualquier otra consideración. Como tal, pregona el soberano precepto de vivir conforme a la naturaleza, así como una virtud basada en la constancia y la resignación, al tiempo que recomienda los medios de aprender a no temer a la muerte y a soportar el mal. También es estoica su actitud frente a los grandes acontecimientos políticos y sociales de su época. Sucesos importantes como los horrores de la

noche de San Bartolomé y los tumultos de la Liga no suscitaron en él interés suficiente como para convertirlos en fuentes de sus escritos. Se atribuye este desinterés al hecho de que Montaigne no aspiraba a retratar su época, por faltarle el aguijón de la gloria y de la ambición, mientras que su temperamento perezoso y apático lo llevaba a buscar la tranquilidad y a rechazar todo aquello que le pudiera hacer abandonar su vida apacible y cómoda. Como se puede observar, hay aquí una actitud típicamente estoica: la apatía, que no debe interpretarse como una actitud de cobardía, como lo insinuó Pascal. El filósofo clásico en quien se inspiró fue justamente un estoico: Séneca, lo cual, según opinión del humanista mexicano Alfonso Reyes, se debe a la agudeza y a la variedad de motivos que el hispanorromano trae a la punta de la pluma.

Asimismo, y aunque parezca contradictorio, presenta algunos rasgos epicureístas como cuando revela ser un ferviente adorador de la voluntad y cuando estima que el hombre no debe esperar pasivamente la felicidad de la vida futura, sin que tiene derecho a aspirar a la felicidad de la vid presente.

La obra principal de Montaigne, a la cual debe su celebridad, es los *"Ensayos"*, constituida por una serie de observaciones de carácter personal y autobiográfico, producto de sus vivencias, meditaciones y lecturas. A pesar de tratarse de una obra con características de intimidad y privacidad, su contenido tiene validez universal, pues recoge los anhelos de todos los hombres. Es una especie de miscelánea sin ilación ni orden, donde el autor pasa revista a un sinnúmero de temas diferentes. Habla, por ejemplo, de la amistad, de

la ociosidad, de la presunción, del arrepentimiento, de los mentirosos, de la pedantería, de los caníbales, de los libros, de la ebriedad, de la vanidad, de la experiencia, de la fragilidad de la dicha, la relatividad de la verdad, de las costumbres de los individuos y los pueblos, de la filosofía como preparación para la muerte, del arte de conversar, de la relatividad de los bienes y los males, de la educación de los niños y de otra infinidad de asuntos muy variados e inconexos.

Todo parece indicar que la intención del autor no era la de hacer una obra orgánica, y se ha llegado a decir que uno de los principales encantos de la lectura de Montaigne reside, precisamente, en la impresión de cosa espontánea que deja en el ánimo del lector.

En el aspecto religioso, Montaigne acepta la tradición y no ve con buenos ojos las innovaciones de la Reforma, pero no se le nota demasiado comprometido con el cristianismo como creen algunos, pues su concepción —hasta cierto punto peyorativa— del hombre no se aviene mucho con el precepto fundamental del cristianismo de amar al prójimo como a nosotros mismos. No cree en la igualdad de los hombres, y sobre el particular manifiesta: "Hay más distancia entre tal y tal hombre, que entre tal y tal bestia; es decir, que el más excelente animal está más próximo al hombre menos inteligente, que este último de otro hombre grande y excelente".

Igualmente, consideraba que a los veinte años cada hombre ha anunciado lo que puede esperarse de él, y que ningún alma oscura hasta esa edad se ha vuelto luminosa después.

En pedagogía, expuso ideas muy interesantes. Proponía, como Séneca, que el niño fuera educado no para la escuela sino para la vida; que la escuela se pareciera a un jardín y no a una cárcel; que se enseñaran pocas cosas bien y no un fárrago de cosas mal digeridas; que se dejara obrar a la naturaleza; que se educara tanto la mente como el cuerpo, y que no se privara al niño de conocer el mal, sino que se le enseñara a soportarlo.

Ya anotamos que la obra de Montaigne es autobiográfica. Y, en efecto, él, como lo dice Nietzsche, habla de sí mismo. Todo cuanto le sucede en la vida social, física y mental se refleja en sus escritos, los cuales terminan por ser la imagen viva de su persona completa. Se opera en él ese curioso fenómeno de desdoblamiento y complemento de la personalidad que consiste en vivir en función de lo que ha de escribirse y escribir en función de lo que se ha vivido. Hoy, después de cuatrocientos años, no hay aún diferencia entre lo que Montaigne pensó y lo que vivió.

Su condición natural era la bondadosa tolerancia. Tenía un don de simpatía. No veía nada de malo en las palabras obscenas. Estimaba que toda palabra obscena es tan inocente como cualquier otra, considerada su necesidad de ser con referencia a la idea o cosa que debe expresarse. “Las pobres palabras obscenas han sido mal vistas consideradas por prejuicios éticos en invasión de la gramática; pero hay ciertas cosas que despiadadamente requieren el empleo de ciertas palabras”.

Amaba el cambio y la variedad. Por eso tal vez gustaba mucho de los viajes. Su vocación era la del viajero, el vagabundo. Tenía la pasión de andar. Alguien dijo de él que tenía en los miembros el atavismo de las razas migratorias, de los pájaros y los peces que tanto admiraba, y que constantemente estaba en marcha pensando y paseando. Él mismo confesaba que no podía tener las piernas quietas ni cuando estaba sentado.

Pero, asimismo, le gustaban la soledad y la privacidad, que encontraba en su biblioteca, sitio exclusivo de él. Allí se recluía al término de sus viajes y no permitía que los demás estuviesen entrando en ella e interrumpiéndole en sus meditaciones. "Procuro — dijo— ejercer el dominio puro y sustraer este único rincón a la comunidad conyugal, filial y civil. En lo demás no ejerzo sino una autoridad verbal: en esencia, confusa. ¡Miserable, a mi juicio, quien no tiene en su casa dónde estar consigo, dónde formar su corte privada, dónde esconderse!".

Montaigne ha encontrado en el presente siglo una gran simpatía, la cual se explica por ser un humanista más vital que los de su tiempo. Cierto autor escribió que la clave de la perennidad y del avasallador poder que aún hoy conserva Montaigne está en la conciencia clara que tiene de lo verídico y de lo apócrifo, de lo mental puro y de lo mental vivo, de lo mental que queda viviendo cuando el individuo muere y de lo mental que sucumbe con el cerebro que lo gestó.

Shakespeare se inspiró en Montaigne, y Moliere lo siguió con tanta fidelidad como Descartes y Pascal. Se ha dicho que en él se

encuentran, en embrión, todas las elegancias, sutilezas y exquisiteces de los poetas, prosistas y pensadores franceses posteriores a él. Con los *“Ensayos”* de Montaigne alcanzo su madurez el género literario así denominado, a tal punto que se considera que fue él quien introdujo por primera vez el ensayo como forma literaria.

Barranquilla, 27 de septiembre de 1992

XXII

SPINOZA, MÁXIMO EXPONENTE DEL PANTEÍSMO MODERNO

El más grande exponente del panteísmo en los tiempos modernos es indudablemente el filósofo holandés Baruch --más tarde Benito— de Spinoza, quien, además, es uno de los fundadores del racionalismo liberal en la misma época.

Nació este pensador en Amsterdam el 24 de noviembre de 1632. Era de origen ibero-judío, y sus padres, acaudalados comerciantes, le dieron una penetrante y elevada educación. Desde sus primeros estudios, advirtió en la tradición judaica una serie de dudas que no le

pudieron dilucidar las personas con quienes las consultaba, razón esta por la que decidió guardar silencio sobre el asunto y meditarlo solitariamente. No obstante, le fue imposible evitar que trascendieran sus ideas acerca del judaísmo, lo cual ocasionó que los israelitas de Amsterdam lo emplazasen a explicar y probar sus opiniones, y, al hacerlo, se granjeó la animadversión de ellos, quienes lo vetaron, no permitiéndole asistir a la sinagoga.

Se aproximó —o, mejor, simuló aproximarse—, entonces, al cristianismo, dentro del que, consiguió un amigo, Van der Ende, de cuya bellísima y sabia hija se enamoró sin ser correspondido. Ella, sin embargo, lo ayudó en sus estudios, haciéndole, de esa manera, un doble favor: le hizo olvidar su pasión por ella y lo encauzó hacia un porvenir brillante y glorioso.

Sus antiguos correligionarios quisieron atraerlo de nuevo, pero él se negó rotundamente, con lo que aquéllos se declararon para siempre sus enemigos, hasta el punto de que se ha llegado a sospechar de ellos la contratación de un sicario que, cierta vez, lanzó una fallida puñalada al filósofo.

Por aquella época, inventó Spinoza un instrumento óptico al que denominó *pandochoe* y cuya fabricación y venta, desde su retiro cerca de Amsterdam, le permitía subsistir. El odio de los rabinos hacia él fue en aumento, y consiguieron proscribirlo de Amsterdam. Viviendo en Reinsburgo, publicó, a instancia de sus seguidores, una disertación sobre Descartes, en la cual, sin ser cartesiano, exponía ampliamente las ideas del filósofo francés. Este acontecimiento

despertó grandes intrigas entre sus detractores, especialmente entre los enemigos de Descartes. Optó, entonces, por retirarse a Voorburgo, donde intentó vivir desapercibido, pero su creciente fama no se lo permitió. A raíz de las múltiples solicitudes de que era objeto, tuvo que irse a vivir a La Haya, donde, en un relativo aislamiento, se sostenía con el producto de la venta de su *pandochoe.*

Supo llevar su vida de una manera muy sabia y moderada: su conversación era dulce y serena, dominaba sus pasiones y se dice que nunca se le vio ni muy triste ni muy alegre. Cuéntase de él que, durante la invasión de Francia a Holanda y habiendo ido por invitación del príncipe de Condé a territorio francés, fue tomado, al regresar, por un espía y quiso el pueblo entrar a la brava a su residencia. Su patrón le manifestó su nerviosismo, por lo que Spinoza le dijo: "Nada temáis; me es fácil justificarme. Además, sea lo que sea, en cuanto el populacho haga el menor ruido a la puerta, saldré e iré derecho a ellos, aun cuando hayan de darme el mismo tratamiento que dieron a los pobres señores Witt. Soy buen republicano, y jamás me ha preocupado más que la gloria y los beneficios del Estado".

En cuanto al pensamiento filosófico de Spinoza, tenemos que la filosofía, según él, tiene como objeto el buscar "un bien comunicable" que suponga para el hombre un gozo continuo y supremo, liberándolo, así, de su constante afán de riqueza y honores, que es la causa de toda infelicidad. La característica principal de la filosofía espinocista está dada por el panteísmo, que es una vieja

tendencia filosófica consistente en identificar a Dios con la Naturaleza y cuyo fin es, en última instancia, eliminar la diferencia entre lo material y lo espiritual, constituyéndose, de ese modo, en una especie de monismo.

Spinoza considera que debe haber una sustancia de la cual se derivan todas las cosas de la naturaleza y que, como sustancia, no necesita nada ajeno para existir y es, además, infinita. El único ser que posee estas propiedades es Dios, ya que tanto los cuerpos como los espíritus necesitan de otra cosa para existir. Por lo tanto, Dios es la única sustancia, el único ser que existe en sí y para sí. Es causa de sí mismo y exterior al tiempo. Sus atributos fundamentales son la extensión y el pensamiento. La extensión hace posibles los cuerpos, y. el pensamiento, los espíritus. Esto quiere decir que Dios constituye el mundo. No lo crea, sino que lo conforman. O sea que, para Spinoza, Dios es causa inmanente del mundo y no causa transitiva. Dios no pudo crear el mundo, por cuanto Dios y la naturaleza son la misma cosa. Pero hay que distinguir entre "naturaleza *naturante*" y "naturaleza *naturada*". La "raturaleza *naturante*" equivale a lo que es Dios en su esencia, y la "naturaleza *naturada*" a lo que resulta de esa esencia. En síntesis, Dios es unidad de materia y pensamiento. Ahora, el hombre debe tratar de conocer a Dios, pues en ello estriba el logro del "bien comunicable", objeto de la filosofía. Conocer a Dios no es más que adquirir conciencia de la unidad de nuestro espíritu con la naturaleza en su totalidad.

Otros aspectos del pensamiento de Spinoza se refieren a la verdad, a la ideología, a las pasiones y a la libertad.

La verdad jamás nos puede ser dada por la experiencia, porque la experiencia se basa en los sentidos, y éstos son falibles. Sólo la deducción puede conducirnos a la verdad, a la manera de como se procede en las matemáticas, porque todas las cosas constituyen esencias fijas. Pero el hombre no tiene por qué buscar la verdad. No es necesario, puesto que la verdad se da por sí misma, se índica a sí misma. Esto, no como presencia, sino como producto, es decir, la verdad no es algo que esté ahí adelante de nosotros y que podamos aprehenderlo en cualquier momento. No, la verdad se va configurando a través de un proceso deductivo. Puede decirse que la vamos elaborando mediante la deducción, pero se trata de una elaboración involuntaria, sin proponérnosla, y que la verdad se impone a sí misma.

La verdad, de otra parte, no tiene necesariamente que corresponder a un objeto exterior, pues ella obedece, única y exclusivamente, a un carácter intrínseco de la idea y no a un factor extrínseco.

Spinoza elabora, según el análisis que de él hace Louis Althusser (1), la primera teoría de la ideología, en sus tres caracteres, a saber: su "realidad" imaginaria, su inversión interna y su centro: la ilusión del sujeto. Esto —de acuerdo con el mismo Althusser— es lo mejor que en materia de ideología se ha escrito antes de Marx. Spinoza rechaza toda ilusión sobre la ideología, especialmente sobre la primera ideología de su tiempo: la religión.

En cuanto a las pasiones, Spinoza considera que ellas se deben a la existencia en el individuo de ideas inadecuadas que surgen al no ser

éste la causa total de sus propias afecciones. La pasión fundamental es el apetito, entendiendo por tal el apego al ser. A partir de esta pasión fundamental se originan las demás. Así, por ejemplo, si las condiciones exteriores favorecen el apego al ser, surgirá la alegría; si lo contrario, la tristeza, y así sucesivamente.

Otro aspecto contemplado por la filosofía espinocista es el de la libertad. El hombre es más libre en la ciudad que en la soledad, pues mientras en la primera se rige por la determinación común, en la segunda obedece a su propio arbitrio. Además, la ciudad suele fundarse en la razón, que es el único bien perteneciente a todos los hombres por igual, a la vez que a cada uno. Por eso, solamente si se gobierna según la razón, habrá equilibrio y armonía en la sociedad. De ahí que todo Estado, si desea mantener su dominio sobre los individuos, deberá fundarse en la razón y gobernar conforme a ella, garantizando, entre otras cosas, la libertad de pensamiento.

Spinoza, con su concepción de la moral, se adelanta, en algunas cosas, a Kant. Asimismo, su pensamiento influyó considerablemente en Hegel, de quien es, si se quiere, el maestro principal y cuya filosofía, en suma, no es más que una especie de panteísmo dialéctico e histórico, o una "metafísica del panteísmo", como la llamara Julio Enrique Blanco (2). Puede decirse que Spinoza es una repetición anticipada de Hegel. Ambos filósofos rechazan la posibilidad de un origen trascendental del mundo; no admiten que éste haya sido creado por un ser ajeno a él. La diferencia radica en que mientras Hegel parte de un vacío del ser y luego atribuye a todas las cosas un fin, que se logra mediante la ley dialéctica de la

"negación de la negación", Spinoza, en cambio, niega todo carácter teleológico del mundo, cuando parte de Dios mismo (Dios y Naturaleza son una sola cosa). Tenemos, entonces que tanto Hegel como Spinoza crean en su fiIlosofía, un vacío, pero mientras el de Hegel es un vacío ontológico creado al principio, el de Spinoza es un vacío teleológico creado al final.'

Notas bibliográficas:

(1) Althusser, Louis: "*Elementos de autocrítica*". Medellín, Norman Bethune, 1975, pág. 58.

(2) Blanco, Julio Enrique: *"La filosofía de Hegel y el drama del espíritu absoluto"*. Tomado de: Diario del Caribe, Mayo 15, 1981, pág. 5.

XXIII

KANT, ENTRE EL RACIONALISMO Y EL EMPIRISMO

Inmanuel Kant representa, en la historia, un intento de conciliación entre dos corrientes opuestas del pensamiento filosófico: el *racionalismo*, que pretende llegar al conocimiento de la realidad absoluta a través del pensamiento puro, trascendente a toda experiencia, y el *empirismo*, que, por el contrario, postula la

obtención del conocimiento mediante la acción de la experiencia sobre un espíritu meramente receptivo. Con él, culmina la que se ha denominado Filosofía Moderna, iniciada por Descartes.

Nació Kant en Königsberg (actual ciudad rusa de Kaliningrado), el 22 de abril de 1724. Sus padres fueron un honrado artesano y una mujer de escasa cultura aunque con dotes personales dignas de encomio. Su infancia transcurrió expedita, sin ninguna clase de problemas o complicaciones, y se dice que jamás llegó a salir de su ciudad natal; esto, hasta el punto de que alguien llegó, con cierta jocosidad, a dudar de si Kant conoció siquiera la playa.

La educación que recibió desde pequeño fue de tipo luterano y pietista, y, habiéndola aceptado cabalmente, sólo se apartó de ella al final de su vida. Fue un estudiante muy aplicado y consagrado con ahínco a sus lecciones, por lo que siempre se destacó como buen alumno. A los treinta y un años recibe el doctorado en Filosofía de parte de la universidad de su ciudad natal, pero antes de coronar sus estudios dictó clases particulares y fue profesor auxiliar de la misma universidad, en la que, a los cuarenta y cinco años, lo nombraron profesor de Lógica y Metafísica. También aquí, en la docencia, se granjeó fama de bueno y competente.

Como quiera que el pensamiento que predominaba en las universidades alemanas de ese entonces era el de Leibniz, las clases que dictaba Kant se circunscribían, más que todo, a la metafísica y la ética de Baumgarten, discípulo de aquél , y la lógica de Meier, pero, sin embargo, también llegó a dar clases de Matemáticas y Geografía,

hecho éste que sorprendía debido a que, como ya se dijo, Kant nunca salió de Konigsberg y, por lo tanto , no era muy explicable el que tuviera también vastos conocimientos geográficos.

Kant era, pues, un trabajador incansable y sumamente metódico, tanto esto úlltimo que las personas, sobre todo las amas de casa, cuando lo veían pasar, sabían que era determinada hora. La actividad docente lo llevó a un afán de búsqueda de la verdad, y comenzó a investigar denodadamente en aras de tal propósito, aplicándose, principalmente, a aquellos sistemas afines a su ideología.

Como resultado de esto, dio a la luz su obra cumbre, *Crítica de la razón pura*, en el año de 1781. Con la publicación de esta obra, se convierte Kant en el personaje más discutido de su país y quizás del mundo, pero, al mismo tiempo, se le complica y hace más difícil la vida, debido a que los intelectuales empiezan a discutir sus planteamientos, criticándolos y objetándolos la mayoría de ellos, por lo que se vio obligado a publicar una segunda edición, revisada y ampliada, de la obra mencionada.

Pese a las críticas y a las objeciones, la celebridad de Kant fue aumentando cada día. “Si su pensamiento no fuera tan difícil, casi podríamos decir que se había puesto de moda”, dice Montserrat Kirchner (1). El prestigio y el carácter de sus ideas le acarrearon a Kant, ya al final de su vida, problemas con el gobierno de su patria, hasta tal grado que Federico Guillermo II llegó a prohibir la enseñanza de la filosofía kantiana, la cual, según el respectivo dictamen, no contenía más que ridiculeces y futilidades, y era, además, spinoziana y atea. No obstante, el pensamiento de Kant se

fue imponiendo hasta alcanzar la importancia y la magnitud que logró dentro de la historia de la filosofía universal.

Las fuentes que alimentaron el pensamiento kantiano fueron: Lutero, Wolff, Newton, Hume y Rousseau. Este influjo se discrimina así: de Lutero, Kant acepta, por un lado, el hecho de que la fe es un acto volitivo y no intelectual, y, por otro lado, la libertad de la conciencia (Lutero defiende la tesis de que la conciencia debe tener libertad para interpretar la Biblia), expresada en la idea de "conciencia autónoma" (Kant sostiene que la conciencia se dicta a sí misma las leyes). De Wolff, la influencia estriba en el concepto de "metafísica dogmática", ya que siempre que Kant habla de dicho concepto se refiere es a la metafísica de Wolff. De Newton toma Kant su concepción científica, según la cual la conciencia liga y organiza los caóticos hechos que le ofrece la experiencia. De Hume, recibió —y así lo reconoce el mismo Kant— el escepticismo como actitud opuesta al dogmatismo. Y, por último, la influencia que recibió Kant de Rousseau consistió en el sentimentalismo, manifiesto, por ejemplo, en el hecho de considerar que la conciencia moral es absoluta y fundamento de las certezas metafísicas.

Ha sido considerado Kant el padre de la filosofía moderna, no obstante haber sido Descartes el punto de partida de ésta. Lo que ocurre es que, si bien Descartes dio iniciación a dicha era filosófica, fue Kant quien, definitivamente, marcó de manera más ostensible la particularidad esencial que la distingue: el conocimiento como problema. En la *Crítica de la razón pura*, Kant analiza la duda que dejó Descartes acerca de si nuestro conocimiento se refiere a cosas

reales que percibimos o si, más bien, versa sobre la manera de conocer esas cosas. En otras palabras, se planteó el problema de si nosotros podemos conocer el mundo realmente, o si sólo lo podemos conocer mediante ciertas categorías fijas existentes “a priori” en nuestra mente.

Es éste el asunto fundamental de la filosofía kantiana, no hay duda, y es, en consecuencia, su razón de ser. Pero hay otro hecho, ya en el plano de la aplicación del método empleado y de la exposición de argumentos, que, igualmente, es muy meritorio para Kant, por su significación dentro de la historia de la filosofía, y es el haber tratado de lograr una simbiosis entre el racionalismo cartesiano, representado, además del pensador epónimo, por Malebranche, Spinoza y Leibniz, entre otros, y el empirismo psicológico, representado, principalmente, por Locke, Hume, Berkeley y Gassendi, abriendo las puertas así a lo que subsiguientemente se denominaría el idealismo alemán, cuyo máximo representante fue Hegel, y realizando, precisamente, con conciencia de ello o no y de manera anticipada, una especie de lo que sería la síntesis dialéctica hegeliana (tesis más antítesis igual a síntesis).

Es ésta, pues, una noción global y sintética de lo que es el pensamiento filosófico de Kant. Veámoslo ahora un poco más en detalle, es decir, describiendo brevemente cómo procede, cómo discurre y cómo desarrolla sus planteamientos.

El problema que se plantea Kant en la *Crítica de la razón pura* es el de si es posible un conocimiento metafísico, y, haciéndole eco al

empirismo, asegura que todo conocimiento se origina en la experiencia, lo cual explica diciendo que nuestro espíritu actúa sólo cuando los sentidos le proporcionan material; de lo contrario, aquél no pasa de ser algo vacío, sin ningún objeto, sin ninguna función. Pero, al mismo tiempo, Kant estima que hay conocimientos que no se deben totalmente a la experiencia, tal es el caso de los juicios necesarios y universales, a los cuales llegamos mediante un acto racional, pues la experiencia sólo nos proporciona hechos particulares. Un ejemplo de esto podría ser el siguiente: Cuando yo observo que las olas del mar forman espuma en las playas de Puerto Colombia y, con base a en ello, elaboro el juicio "las olas del mar forman espuma en la playa", se da aquí primero un conocimiento particular que me lo proporciona la experiencia, la observación directa ("las olas del mar forman espuma en las playas de Puerto Corombia"), pero a la vez se da en mí un conocimiento universal ("las olas del mar forman espuma en la playa") que no me lo ha dado del todo la experiencia, porque yo no he visto las olas del mar en las playas del Japón o de Etiopía y, sin embargo, estoy afirmando que allí las olas marinas también forman espuma como en Puerto Colombia. Este conocimiento universal lo he obtenido gracias a un acto de la razón, del espíritu. Es por ello por lo que Kant distingue dos clases de conocimientos: el empírico y el racional.

A partir de esta consideración, Kant divide los juicios también en dos clases: juicios analíticos y sintéticos. En los analíticos, el predicado está contenido en la noción del sujeto, como cuando uno dice: "El cuadrado tiene cuatro lados". Aquí el predicado está contenido en la noción del sujeto, porque en la definición del concepto "cuadrado" está contemplado el hecho de tener cuatro

lados. Mientras que en los juicios sintéticos el predicado no está contenido en el sujeto, por ejemplo: “Este ángulo es obtuso”. El carácter de obtuso no está contemplado en la definición del concepto “ángulo”.

Ni los juicios analíticos ni los sintéticos, por separado, pueden constituir la ciencia, afirma Kant. Pues los primeros son meramente explicativos y, aunque clarifican el conocimiento, no enseñan nada ni hacen progresar; sin embargo, son universales y necesarios: son “a priori”. Y los segundos, aunque sí aumentan el conocimiento, son particulares y contingentes: son “a posteriori”. La ciencia debe, por consiguiente, estar constituida por otra clase de juicios, que son los juicios “sintéticos a priori”, los cuales por ser sintéticos, aumentan el conocimiento, y, por no fundarse en la experiencia, son universales y necesarios.

Ahora, retomando el hilo del problema que dijimos se plantea en la *Crítica de la razón pura*, o sea, si es posible o no un conocimiento metafísico, tenemos que Kant se propone probar que los juicios sintéticos son dables en la metafísica, para lo cual se vale de lo que él mismo denomina “análisis trascendental”. Entiéndese la palabra “trascendental” en Kant como todo aquello que se refiere a nuestros conceptos “a priori”, es decir, a las leyes o condiciones existentes en nuestro espíritu que nos permiten llevar a cabo el ejercicio de conocer.

El conocimiento tiene, según Kant, tres funciones que son: la sensibilidad, el entendimiento y la razón. Por eso, su crítica se da en tres respectivas dimensiones que son: la estética trascendental, la

analítica trascendental y la dialéctica trascendental.

La estética trascendental, que corresponde a la crítica de la sensibilidad, comprende conceptos como “intuición”, “sensibilidad”, “entendimiento” y “sensación”, los cuales conviene aclarar: “Intuición” es el conocimiento por cuya mediación un objeto se nos da en forma inmediata, y como quiera que no hay sino intuición sensible y es en ella donde se funda todo conocimiento, se colige de esto que es imposible el conocimiento metafísico, ya que los objetos de la metafísica son ajenos a la experiencia. La “sensibilidad” es la simple receptividad, o sea, la capacidad de recibir impresiones. El “entendimiento” en cambio, es una actividad espontánea que no recibe nada de afuera, sino que, por su parte, agrega o quita algo a los datos recibidos mediante la intuición. Y por último, la “sensación” es “la impresión de un objeto sobre la facultad representativa”. Ahora bien, todas nuestras sensaciones acaecen en el espacio y en el tiempo; por eso hay que discernir en ellas, de una parte, las impresiones que recibimos (la materia) y, de otra, el marco espacial y temporal en que se sitúan las cualidades (la forma). El espacio, y el tiempo son, entonces, categorías “a priori” y como tales existen en el sujeto para permitirle y facilitarle al mismo el conocimiento.

Para comprender mejor la analítica trascendental, digamos primero que, como consecuencia de lo expresado en el párrafo anterior, se concluye que es imposible conocer las cosas tal como son objetivamente, porque siempre las sensaciones o impresiones que de ellas recibimos serán modificadas por las categorías “a priori” del entendimiento. Esto significa que sólo podremos conocer los

fenómenos, es decir, las cosas transformadas por las categorías o formas “a priori”, como son el espacio y el tiempo, pero jamás conoceremos las cosas en sí, toda vez que los objetos que la sensibilidad nos presenta los piensa el entendimiento, modificándolos. Es conveniente aclarar aquí que Kant reconoce que las cosas en sí existen objetivamente, lo que no podemos es conocerlas. La analítica trascendental no es otra cosa que la actividad tendiente a determinar qué es lo que el entendimiento, a través de las categorías “a priori”, aporta o resta al conocimiento.

El busilis de la *Crítica de la razón pura* radica en el hecho de mostrar cómo las categorías de nuestro espíritu tienen un valor objetivo y sirven de fundamento a la ciencia, pese a lo cual considera Kant que, para que la metafísica se convierta en ciencia, es necesaria una crítica de la razón pero, como el único conocimiento posible es el que se origina en la intuición sensible, se concluye entonces que el conocimiento metafísico es imposible. Sin embargo, Kant dice que esto solamente es válido para la metafísica dogmática. He aquí la dialéctica trascendental.

Como corolario de todo lo expuesto, se puede afirmar que la esencia del pensamiento kantiano, en lo que tiene que ver con el conocimiento (su aspecto fundamental), estriba en considerar que éste es el producto de la síntesis de una forma y una materia. La forma se halla en el sujeto de manera preexistente a toda experiencia, mientras que la materia es algo caótico y disperso que el espíritu toma para unirlo, organizarlo e informarlo.

De otra parte, digamos que Kant, habiendo revolucionado su época con su concepción, en cierta forma agnóstica, acerca del conocimiento, puesto que “todo el mundo empezó a pensar que las ideas de Dios, de la inmortalidad del alma y de la realidad del mundo tal vez eran puras ficciones” (2), no dejó la cosa así, sino que, en la *Crítica de la razón práctica*, asentó serios postulados morales que han sido y serán siempre fuente sana del comportamiento ético de las personas. La moral de kantiana se basa en el deber, pero este deber no proviene de afuera, sino de nosotros mismos de nuestra razón individual, la cual es su único legislador y su único juez.

Para terminar, hagamos mención a la otra “Crítica” de Kant, a su *Crítica del juicio*, cuyo objeto de estudio es el sentimiento. Dos son, según Kant, las facultades del juicio: una estética y otra teleológica. Mediante la primera, se concibe lo bello de una manera desinteresada y ecuánime, mientras que la segunda tiene como objeto el fin que existe en todas las cosas. Este fin exige la existencia de un ser supremo que lo establezca, con lo que se llega a la idea sublime de Dios.

Kant dejó de existir físicamente el 12 de febrero de 1804, legando a la humanidad uno de los sistemas filosóficos de mayor importancia y trascendencia entre los que se han creado a lo largo de toda la historia.

Citas:

(1) Kirchner, Montserrat: “Inmanuel Kant (el padre de la filosofía moderna)”. Tomado de: “Forjadores del Mundo Contemporáneo”, Tomo 1, Barcelona, 1979. Pág. 57.

(2) Ferro Bayona, Jesús: “Un paseante cumplido y metódico” Tomado de: Diario del Caribe, No. 7845, Sept. 14, 1980, Pág. 4.

XXIV

LA COSMOLOGÍA EVOLUCIONISTA DE LAPLACE

Laplace, como es sabido, fue el inventor del sistema cosmológico que lleva su nombre. Apoyándose en Buffon, pero ignorando a Kant, formuló la primera hipótesis cosmogónica científica: la de la nebulosa primitiva del cosmos, con la cual introdujo en la cosmología las ideas evolucionistas.

Pierre Simón Laplace, llamado también Marqués de Laplace, nació el 23 de marzo de 1749 en Beaumont en Auge, un poblado de Francia perteneciente hoy al departamento de Calvados. Hijo de humildes labriegos, poco se sabe acerca de su infancia, toda vez que

él se cuidó de ocultarla, debido a que, probablemente, transcurrió en un ambiente de miseria y privaciones. Estudió en la Academia Militar de su patria chica y más tarde llegó a ser profesor allí mismo.

Deseoso de superación, se trasladó a París, portando algunas cartas de recomendación, una de ellas para el gran enciclopedista Jean Le Rond D'Alembert, quien no se dignó siquiera recibirlo. Laplace decidió entonces escribirle una carta en la que le exponía algunos principios sobre la mecánica. D'Alembert, al leerla, lo mandó a llamar y le dijo: "Jamás he hecho caso de las recomendaciones; pero usted no las necesita. Es suficiente que se haga conocer; me basta y le doy mi apoyo". Y, efectivamente, D'Alembert tenía razón. En 1773, cuando apenas contaba con veinticuatro años, Laplace fue nombrado miembro de la Academia. Ya antes, y merced al apoyo de D'Alembert, había dictado clases en la Escuela Militar de París, donde tuvo ocasión de examinar al oficial Napoleón Bonaparte.

Se dedicó a profundizar sus estudios científicos, especialmente los relativos a las matemáticas. Su vida en París se caracteriza por la tenacidad y la ambición enorme desplegadas por él, acerca de lo cual nos dice Fourier, uno de sus biógrafos más importantes: "Meditaba su glorioso destino con una perseverancia que en la historia de las ciencias no tiene parangón. La inmensidad de sus propósitos halagaba su genio".

Ya quedó dicho que a los veinticuatro años ingresó a la Academia; esto fue en calidad de adjunto, pero luego pasó a ser examinador del Cuerpo Real de Artillería. Más tarde, fue nombrado miembro titular

de la Academia, y, poco después, lo acogió la Sociedad Real de Turín. Entró luego en las academias de Copenhague, de Göttingen, de Milán y de Berlín, y en el Instituto de Holanda. Los nombramientos le venían uno tras otro. En 1794, lo designaron miembro y más tarde presidente del Bureau de Longitudes.

También desempeñó cargos políticos varios, como, por ejemplo, en 1818, cuando se le confió la comisión encargada de organizar la Escuela Politécnica. Pero, como hombre público, realmente, fue, como quien dice, un desastre; lo único que hizo fue ocupar cargos en diversos gobiernos, mas, en este terreno, no logró descollar, ni mucho menos. Llegó a ser ministro del Primer Cónsul, pero ocurre que dicha cartera requería, en esa época, un hábil administrador, y Laplace, que no lo era, sólo duró en ella mes y medio, habiendo sido reemplazado por Luciano Bonaparte y recibiendo por sus servicios solamente el sarcasmo de Napoleón, quien, a la sazón, se expresó así: “Desde el primer trabajo nos convencimos de nuestra equivocación. Laplace no comprendía bien ninguna cuestión; en todo buscaba sutilezas, no tenía más que ideas problemáticas, y, en fin, poseía un espíritu de lo infinitamente pequeño en todo lo tocante a la administración”.

Después, y a modo de compensación, fue nombrado senador y, posteriormente, canciller del Senado. Alcanzó el grado de Gran Oficial de la Legión de Honor y el de Conde del Imperio, así como también el de Marqués. Igualmente, ocupó un sitial en la Cámara de de los Pares. Murió el 5 de marzo de 1827, abatido por una rápida enfermedad. En sus últimos instantes de vida, profirió la siguiente

sentencia: “Lo que conocemos es poca cosa; lo que ignoramos es inmenso”.

Los estudios de Laplace versaron sobre la mecánica celeste y el cálculo de probabilidades, siendo el primero de estos dos aspectos la parte más importante de su obra. Se dedicó, más que todo, al estudio de los movimientos de la Luna, Júpiter y Saturno, aparte, obviamente, del de la Tierra. Probó que las distancias medias de los planetas al Sol son invariables, y, asimismo, llegó al conocimiento de que el sistema solar es estable, de modo que las perturbaciones que tienen lugar en el firmamento no ponen en peligro la armonía y el equilibrio del mismo. Hasta tal punto desarrolló el estudio de las variaciones del sistema planetario, que su obra representó, según el concepto de muchos entendidos, una nueva revolución copernicana.

Toda esta teoría sobre la mecánica celeste, la expone en su obra maestra, titulada, precisamente, así, *Mecánica celeste,* escrita en cinco tomos y la cual ha sido considerada por Fourier el “*Almagesto*” de su tiempo. En este libro reunió Laplace en un todo las investigaciones de Newton, Clairaut, D’Alembert y Euler, entre otros, acerca de las consecuencias del principio de gravitación universal. En los dos primeros volúmenes, analiza la aplicación de los movimientos celestes y, luego de una serie de razonamientos geométricos, llega a la ley de gravitación universal, en la que la gravedad viene siendo tan sólo un caso particular.

Laplace aplicó de una manera sistemática la mecánica de Newton al sistema solar, demostrando, por primera vez, que las irregularidades

de los movimientos planetarios, lunares, etc., no están en contradicción con la ley de gravitación universal. Asimismo, averiguó por qué la Luna nos presenta siempre el mismo lado no obstante estar dotado este satélite de movimiento de rotación también. Explica el fenómeno diciendo que la Tierra atrae sin cesar hacia su centro el hemisferio que le presenta la luna y que con ello transporta al movimiento de rotación de ésta las grandes variaciones seculares de su movimiento de rotación, ocultándose siempre a nuestros ojos el otro hemisferio. También dedujo que el movimiento de rotación de la Tierra no es variable, o que, por lo menos, la duración de un día (veinticuatro horas) puede variar la centésima parte de un segundo cada dos mi años.

Sus investigaciones acerca de la Luna también le permitieron a Laplace deducir la distancia que hay entre la Tierra y el Sol, así como el aplanamiento de nuestro planeta hacia los polos. Este aplanamiento lo infirió al observar que la marcha de la Luna estaba sometida a la atracción que sobre ella ejerce la Tierra, pero que esta atracción no correspondía a una esfericidad completa ---según se desprendía de las irregularidades mostradas por el movimiento de traslación lunar---, sino a una esfericidad achatada.

Sobre Saturno averiguó algo que se ignoraba hasta ese entonces: que los anillos se sostenían únicamente por equilibrio. Asimismo, sobre Júpiter realizó indagaciones importantes, las cuales compendió en dos teoremas conocidos hoy como “las leyes de Laplace”, que se refieren a las tres primeras lunas de ese voluminoso planeta.

De acuerdo con su hipótesis cosmogónica, mencionada al principio, el sistema solar surgió a partir de una nebulosa que se extendía hasta más allá de Urano, es decir, a lo largo de casi todo el emplazamiento actual de aquél y que estaba formada por una especie de atmósfera que rodeaba a un núcleo fuerte condensado y de altísima temperatura. Esta parte atmosférica de la nebulosa, en un momento determinado, comenzó a enfriarse y, en consecuencia, a rotar alrededor del núcleo, lo cual hizo que en el plano ecuatorial de la nebulosa se formaran unos anillos desprendidos sucesivamente de la masa central. Cada uno de tales anillos dio, por condensación en uno de sus puntos, origen a un planeta, y el núcleo central formó el sol, resultando ser los planetas, de este modo, condensaciones de la atmósfera solar. De igual manera, los satélites fueron formados por las zonas que las atmósferas de sus planetas respectivos abandonaron a medida que se condensaron y se enfriaron.

De este modo, queda evidenciado el carácter evolucionista de la concepción cosmológica de Laplace, cuyo antecedente más remoto pudiera encontrarse en las doctrinas de Anaximandro de Mileto, pese al carácter puramente mecanicista que se les confiere a éstas.

XXV

HEGEL O EL IDEALISMO ABSOLUTO

El 14 de noviembre de 1831 falleció en Berlín quien fuera uno de los más grandes pensadores que ha dado la humanidad: el célebre filósofo alemán Jorge Guillermo Federico Hegel, llamado *el filósofo de la dialéctica*.

Tras haber hecho Kant la emisión de sus ideas, quedó planteada, en el seno de la filosofía, y, más concretamente en el del idealismo clásico alemán, una serie de cuestiones que dan lugar a diversas polémicas, como, por ejemplo, la que tiene que ver con la metafísica, que fue declarada imposible por el mismo Kant.

Para hacerle frente a esta problemática, surgen en Alemania tres importantes filósofos: Fichte, Schelling y Hegel, quienes se caracterizan por una vuelta a la metafísica, pero ya no en el sentido clásico, sino en un sentido más idealista, según el cual el propósito de la metafísica y de la filosofía en general no será ya construir un sistema filosófico a partir del mundo real, sino a la inversa, es decir, construir el mundo a partir de las ideas o el pensamiento. En esta línea ideológica también cabe incluir a Spinoza, quien ejerció poderoso influjo sobre Hegel.

Para Fichte, la única realidad era el espíritu, el yo, que era el que determinaba el mundo exterior. A este idealismo subjetivo, Schelling opuso un idealismo objetivo, que otorgaba tanto a la naturaleza como al yo cierta realidad.

Ahora bien, Hegel sintetiza los sistemas de Fichte y Schelling. La idea del absoluto, que para éstos es anterior al mundo y al yo, para Hegel no lo es, sino que coexiste tanto con el uno como con el otro. A Fichte, lo mismo que a Kant, le censura el colocar la fe por encima del saber.

El sistema de Hegel se denomina idealismo absoluto, y su empeño, en fin de cuentas, es el de resolver el problema de Kant cerca del valor objetivo de nuestros conocimientos, en aras de lo cual intenta conocer la realidad absoluta confundiéndola con el pensamiento. Constituye esta doctrina la cúpula del idealismo clásico alemán, que surgió con Kant y alimentaron, como queda consignado, Fichte y Schelling, cada cual a su manera.

La parte esencial del pensamiento filosófico de Hegel está dada por su concepción del absoluto. Por este término se entiende, en filosofía, "un sujeto eterno, infinito, incondicionado, perfecto e invariable, el cual es suficiente en sí mismo, no depende de ninguna otra cosa, contiene de por sí todo lo existente y lo crea" (1). En este sentido, se ha dicho y repetido que "sólo Dios es lo Absoluto", y se piensa, asimismo, que lo absoluto se personifica en la perfección divina, tal como lo vemos en la "sustancia única" de Spinoza, el "nóumeno" de Kant, la "razón impersonal" del espiritualismo francés, el "yo" de Fichte, la "voluntad" de Schopenhauer o la "intuición" de Bergson.

En Hegel, lo absoluto es concebido como la "razón universal" o "ser indeterminado que se hace o deviene" (Werden). Es el pensamiento

(la idea) materializado en la naturaleza y realizándose en un progreso infinito, de donde se concluye que la razón y la realidad son idénticos.

La filosofía de Hegel consta de tres principios fundamentales, que son: la inmanencia del absoluto; la identidad de lo real y lo racional, y la filosofía como sistema integral.

La *inmanencia del Absoluto* significa que, para Hegel, el absoluto no es una sustancia, sino un sujeto. En otras palabras, no se trata tan sólo de una cosa en sí apta para soportar los accidentes, sino de algo dinámico, en continuo devenir. Es el proceso mismo de constitución del universo. Lo absoluto no es o existe, sino que *deviene*, se hace (Werden) mediante el progreso.

Esta idea del absoluto es distinta de la de Fichte y de la de Schelling, pues mientras, como ya se dijo, éstos consideraban que el absoluto era anterior al mundo y al yo, para Hegel el absoluto no es independiente de ninguna de las dos cosas, sino inmanente a ambas. Estima que hay en cada pimpollo una fuerza latente que lo transforma y le impide permanecer estático, haciéndolo, incluso, desaparecer, pero que la flor que sale de él pertenece a un nivel ontológico superior, y ella, a su vez, contiene dentro de si su propia negación, que es el fruto, el cual, por su parte, pertenece a un estadio superior al de la flor. Mediante esta metáfora, explica Hegel que aquello que actúa como negación es el espíritu, que se desarrolla a sí mismo: Dios.

Tal concepción filosófica constituye una especie de panteísmo que nosotros hemos denominado panteísmo dialéctico, el cual concibe el mundo como una indisoluble unión de Dios con la naturaleza, en constante evolución. Cada objeto particular del mundo resulta ser, para Hegel, la expresión de un determinado momento de este desarrollo evolutivo físico-metafísico.

La identidad de lo real y lo irreal, que constituye el segundo principio fundamental del pensamiento de Hegel, se explica mediante la célebre frase de éste que dice: "Todo lo real es racional, y todo lo racional es real", y la cual significa, por un lado, que el proceso de generación del mundo a partir de la inmanencia del Absoluto o Dios con la naturaleza y el espíritu (el hombre), no es algo absurdo e irracional, sino algo que se da por conciencia y reflexión, porque el absoluto es razón; y, por otro lado, esta razón o sea, el absoluto, no es algo ficticio, sino una entidad real, porque coincide con la realidad.

El tercer principio, *la filosofía es el sistema integral*, indica que la filosofía es el único sistema capaz de comprender y explicar la totalidad del universo. El método de que se sirve es la dialéctica, que no es más que el progreso, el desarrollo, del absoluto o, lo que es lo mismo, de la razón, juntamente con el del pensamiento humano y el de las cosas que conforman el mundo. Los distintos momentos de la evolución (del Werden) universal son contradicciones realizadas y que concluyen en identidad, de tal suerte que la dialéctica procede por tesis, antítesis y síntesis, lo cual equivale a un "ponerse,

oponerse y componerse” (2). A la tesis corresponde el *ser en sí* (el objeto); a la antítesis, el *ser para sí* (el sujeto), y a la síntesis, el *ser en sí y para sí* (el espíritu). Tal es la famosa tríada dialéctica hegeliana, que constituye, según su autor, la base celular del desarrollo y evolución de todo cuando existe, y que ha sido adoptada por algunos sistemas filosóficos ulteriores. Podemos decir que el mismo Hegel, dentro de la filosofía, hace parte de esa tríada dialéctica por él concebida, si suponemos que Fichte, con su idealismo subjetivo, es la tesis, y que Schelling, con su idealismo objetivo, es la antítesis, constituyendo entonces Hegel, con su idealismo absoluto, la síntesis, y teniendo la tríada como “genus proximum” el idealismo alemán poskantiano.

Hegel aplica su pensamiento al desarrollo de la humanidad, y considera que la historia de ésta no acaece en línea recta, sino mediante contradicciones vinculadas entre sí (tríada dialéctica). Sostiene también que la historia de la humanidad no es simplemente un vehículo de la razón divina, una manifestación egoísta de la autorrealización del absoluto, sino que es algo más que eso: se trata de una acción conjunta y bilateralmente consciente de Dios y los hombres, puesto que Dios, al impeler a éstos a que superen sus torpes comienzos y alcancen intelecciones y niveles de conciencia más elevados, los hace tomar cada vez mayor conciencia de sí mismos y acrecienta su libertad.

Finalmente, anotemos que para Hegel el más alto grado de desarrollo del espíritu universal, es decir, del absoluto, es el Estado, el cual constituye una fase ontológica superior a la del hombre.

Citas:

(1) Rosental-ludin. "Diccionario Filosófico". Ediciones Los Comuneros, s.f., página 1.

(2) Blanco Julio Enrique. "La filosofía de Hegel y el drama del Espíritu Absoluto". Tomado de DIARIO DEL CARIBE, mayo 15, 1981, página 5.

XXVI

EDUARDO FERREIRA FRANCA: DEL MATERIALISMO AL ESPIRITUALISMO

Al analizar el pensamiento del filósofo brasileño Eduardo Ferreira Franca, puede uno darse cuenta de cómo el hombre es susceptible y capaz de pasar de una actitud materialista a una actitud espiritualista, sin dejar de ser, en ningún momento, consecuente con su verdadero modo de concebir las cosas, y sin transgredir los cánones de la investigación y la reflexión.

Ferreira Franca experimenta, él mismo, tal evolución ideológica cuando, a partir de un empirismo inicial inspirado en Cousin, escala a una postura de tipo espiritual frente al mundo, derivada de sus lecturas de Maine de Biran. En su tesis de doctorado se propuso demostrar la influencia de la alimentación en la moral humana; esto, como expresión particular de su empeño en hallar elementos observables que permitieran explicar el comportamiento moral del hombre. Así, llegó a considerar que la moral es producto de las facultades intelectivas y afectivas del encéfalo y que, por lo tanto, todo lo que tienda a aumentar o a disminuir dichas facultades ensanchará o reducirá los límites de aquélla, en lo cual atribuye papel importante a nuestra dieta alimenticia.

Tal modo de pensar revela una formación eminentemente naturalista que, dicho sea de paso, era propia no solamente de él, sino de muchos intelectuales de la élite brasileña de su época. Se atrevió a asegurar, por ejemplo, que el hombre que habita en los lugares pantanosos es triste, apático, supersticioso, amante de la soledad y carente de sensibilidad moral, entre otros rasgos negativos.

Semejante naturalismo, sostenido todavía en textos que escribió en 1845 y 1846, se vería superado, sin embargo, al profundizar Ferreira Franca en sus investigaciones y reflexiones. Cuando, en calidad de representante del partido liberal de su país, se halla abocado a pronunciarse acerca de la libertad política, lo hace apartándose de sus concepciones empíricas y naturalistas. Sostuvo que los derechos

del hombre son tan innatos como sus facultades y que, en consecuencia, son preexistentes a cualquier pacto o disposición del ser humano.

La experiencia política conduciría entonces a Ferreira Franca a revisar sus concepciones naturalistas. Por eso, escribió: "Materialista, encontraba en mí un vacío, andaba inquieto, hasta afligido; comencé entonces a reflexionar, y mis reflexiones me hicieron dudar de muchas cosas que tenía como verdades demostradas, y, poco a poco, fui conociendo que no éramos solamente materia, sino que éramos principalmente una cosa muy diferente de ella".

Vaya, pues, esto a probar que, sin salirse uno de los principios de la observación y la investigación científicas, puede llegar a encontrar fundamentos opuestos al empirismo radical y descubrir el espíritu, lo cual no devendría de un abandono de la perspectiva naturalista, sino de su profundización.

XXVII

JAIME BALMES Y LA OMNIPOTENCIA DIVINA

De los dones que se le atribuyen a Dios, es quizás el de la omnipotencia, junto con el de la eternidad, el que mayormente ha inquietado al pensamiento humano. Suele el hombre cuestionarse el hecho de que Dios pueda ejecutar aquellas cosas que ni aun en nuestra imaginación son posibles.

La imposibilidad es definida como la "falta de posibilidad para existir una cosa o para hacerla".

Jaime Balmes, en su obra cumbre, "*El Criterio*", analiza detenidamente el concepto de "imposibilidad" en cada una de sus formas, explicando cuándo una cosa se puede considerar imposible. Según él, hay cosas absolutamente imposibles, relativamente imposibles, tradicionalmente imposibles y probablemente imposibles.

A la clasificación tradicional de la imposibilidad en metafísica, física y moral, Balmes añade la que él llama "imposibilidad de sentido común", al tiempo que prefiere llamar a la imposibilidad metafísica, "absoluta"; a la física, "natural", y a la moral, "ordinaria".

La imposibilidad metafísica o absoluta es la que, basada en la esencia de las cosas, se acoge al principio de contradicción, según el cual una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo. Así, tenemos que es absolutamente imposible que exista una circunferencia

cuadrada, porque sería y no sería circunferencia, o cuadrado y no cuadrado, a la vez.

La imposibilidad física o natural es la que corresponde a hechos que contravienen las leyes de la naturaleza. En otras palabras, es naturalmente imposible aquello cuya existencia contraría las leyes naturales, como, por ejemplo, el que un objeto dejado libre en el aire no caiga. Sin embargo, esto no es absolutamente imposible, porque si, pongamos el ejemplo, se deja libre en el aire una aguja, pero a la vez se coloca, por encima de ella y a una distancia adecuada, un imán, es seguro que la aguja propenderá hacia arriba. Esto, aunque también obedece a una ley natural (la propiedad atractiva del imán), contraría, al mismo tiempo, otra ley natural (la gravedad de la tierra). Todo esto demuestra que los hechos natural o físicamente imposibles no lo son absoluta sino relativamente.

La imposibilidad moral u ordinaria denota la oposición al curso regular o común de los sucesos. Debe anotarse que una cosa ordinariamente imposible puede ser absoluta y hasta naturalmente posible. Veamos el ejemplo que cita Balmes: "Un capitán que acaudilla un puñado de soldados viene de lejanas tierras, aborda a playas desconocidas y se encuentra con un inmenso continente poblado de millones de habitantes. Pega fuego a sus naves y dice: ¡Marchemos! ¿A dónde va? A conquistar vastos reinos con algunos centenares de hombres. Esto es imposible; ¿el aventurero está demente? Dejadle, que su demencia es la demencia del heroísmo y del genio; la imposibilidad se convertirá en suceso histórico. Apellídase Hernán Cortés; es español que acaudilla españoles".

La otra imposibilidad que distingue Balmes, y que, según él, ha sido incluida impropiamente dentro de la imposibilidad moral u ordinaria, es la que denomina “imposibilidad de sentido común”. Equivale a la poca probabilidad de que algo ocurra. Supongamos que, dentro de una bolsa, se tienen, en sendas fichas, las siete letras de la palabra “español”. Es poco probable que, si se sacan al azar, se logre conformar dicha palabra con arreglo al orden en que se vayan sacando; tanto que si a alguien le dijesen que, de lograrse tal resultado en un solo intento, le quitarían la vida, lo más seguro es que no se preocupase. La matemática nos enseña que, en semejante caso, frente a la probabilidad de que se conforme la palabra “español”, existen cinco mil cuarenta probabilidades contrarias. Si esta dificultad se presenta tratándose de una sola palabra, no muy larga por cierto, piénsese en lo remotamente improbable que resultaría conformar, por el mismo procedimiento, no ya un vocablo, sino un párrafo, un capítulo o un libro. Es algo rayano en lo absolutamente imposible, pero, con todo, no lo es.

Tanto la imposibilidad natural como la ordinaria y la de sentido común guardan una correlación de equivalencia con la llamada posibilidad abstracta o formal, la cual, a diferencia de la posibilidad real, expresa que en la realidad no existen las condiciones que excluyan el nacimiento de tal o cual fenómeno, pero sin presuponer que dicho fenómeno tenga que surgir inevitablemente.

Balmes coteja los distintos casos de imposibilidades con la omnipotencia divina. Al respecto, sostiene que la imposibilidad

natural, la ordinaria y la de sentido común no representan problema alguno para la omnipotencia divina, pues ésta las supera sin dificultad. No ocurre así, en cambio, con la imposibilidad absoluta o metafísica, la cual no puede ser superada por nada ni por nadie, aunque advierte el filósofo que, en vez de decir que Dios no puede hacer una circunferencia cuadrada, se debe más bien decir que dicha figura es absolutamente imposible de realizar.

En este punto disentimos de Balmes, pues estimamos que la omnipotencia divina es infinita y, por lo tanto, incondicional e irrestricta. La distancia que media, en todos los sentidos, entre Dios y el hombre es sencillamente inimaginable. Si admitimos esta infinita superioridad divina con respecto a nosotros y a todo lo demás, tenemos que admitir, en consecuencia, que las cosas que para nosotros son imposibles, no lo son para Dios. La misma imaginación humana, con todos sus alcances, es inferior a la omnipotencia divina. Las cosas que el hombre no alcanza ni siquiera a concebir son para Dios no sólo concebibles, sino exequibles, dada la infinita superioridad de Él sobre nosotros, la cual nos hace ser diminutos y limitados entes, incapaces de comprender la magnitud y poderes divinos.

Por otra parte, también consideramos que es demasiado sutil y poco justificativo el criterio que adopta Jaime Balmes para establecer diferencia entre la imposibilidad moral u ordinaria y la que él llama "de sentido común", porque, si se estima que una cosa es "imposible" por el hecho de que no sea usual (imposibilidad moral u ordinaria), y, asimismo, se considera "imposible" aquello que es

poco probable (imposibilidad “de sentido común”), resulta innegable que el primer caso está contenido en el segundo, puesto que, si una cosa de ordinario no acaece, es porque las probabilidades de que acaezca son escasas.

XXVIII

KIERKEGAARD, PADRE DEL EXISTENCIALISMO

El 11 de noviembre de 1955, días después de haber sufrido un desmayo en plena calle, falleció en su ciudad natal el filósofo danés Sören Aabye Kierkegaard, considerado el padre del existencialismo moderno, y quien dejara tras sí una importante y trascendental obra que lo ha ubicado en el sitial de los grandes pensadores de la Humanidad.

Nació Kierkegaard en Copenhague, el 15 de mayo de 1813. Desde pequeño recibió de su padre una profunda educación religiosa, pero en 1830 entró en la Universidad y abandonó toda práctica de la religión, entregándose a una vida incontinente y desordenada. En 1938 vuelve a encauzarse por el camino religioso, y se doctora en Filosofía y Teología en 1840, con su tesis de grado *Sobre el concepto de la ironía*. En 1841 estuvo en Berlín, donde asistió a los cursos de Schelling. Al año siguiente retorna a Copenhague, donde pasará el resto de su vida entregado a la elaboración de sus libros y disfrutando de un pequeño capital que heredó de su padre. Llegó a comprometerse con una joven de 17 años llamada Regina Olsen, pero, al no darse entre él y ella la comunión de almas que soñaba, decidió romper el compromiso y se sumió más aún en la soledad y el retraimiento.

Sus libros más importantes son: *O lo uno o lo otro*, *El concepto de la angustia*, *Migajas filosóficas*, *Etapas del camino de la vida*, *Proscriptum a las migajas filosóficas*, *La enfermedad mortal* y *La escuela del cristianismo*.

Kierkegaard es uno de los dos más grandes críticos de Hegel. El otro es Marx. Pero mientras éste se va por los lados del socialismo, aquel lo hace por los del cristianismo. Kierkegaard objeta a Hegel el hecho de tener en cuenta únicamente el aspecto objetivo y abstracto de la realidad, olvidándose de lo individual y lo concreto. Estima que la dialéctica objetiva y racional de Hegel es ilusoria, ya que las contradicciones que pretende resolver son insolubles. En esta crítica a la filosofía hegeliana, Kierkegaard asume una actitud

antiintelectualista y antisistemática, y tilda, en consecuencia, el pensamiento de Hegel de teórico e idealista. En este sentido, puede resumirse su filosofía así: En vez de un saber puro y teórico —como es el caso de Hegel—, lo que debe preocupar al hombre es un actuar decidido y total en la vida. Así lo demuestran las siguientes palabras, consignadas en su *Diario íntimo*: “Lo que me hace de veras falta es ver perfectamente claro lo que debo hacer, no lo que debo saber, fuera del conocimiento requerido para todo obrar”.

Concepto clave en la filosofía kierkergaardiana es el de “existencia”. Renuncia este filósofo a lo que considera especulaciones abstractas, para ocuparse de la comprensión de la existencia humana, la que, según él, constituye el único punto de partida posible para encarar el estudio de cualquier realidad. Sostiene que el error de su época es haberse preocupado por aprender muchas cosas, dejando de lado la existencia y la individualidad.

La existencia es anterior a la esencia. Es éste uno de los postulados básicos del pensamiento de Kierkegaard. Hasta entonces, la filosofía había dado prioridad a la esencia sobre la existencia, y tenía como cierto el hecho de que el hombre desarrollaba su obrar en la vida a partir de su ser, es decir, de su esencia. De este modo, el carácter de ese obrar iría a determinar sólo el carácter de su esencia, pero no su esencia misma. Kierkegaard sostiene lo contrario: no se parte de la esencia, sino de la existencia. La esencia no está dada; hay que alcanzarla. En otras palabras: al comienzo no se es, sino que se existe. “Ser”, aquí, no es lo mismo que “existir”, pues el verbo “ser” exige siempre que se le refiera a algo, es decir, se es esto o lo otro;

en cambio, con el verbo “existir” no ocurre eso, porque se puede existir sin que ello signifique que se sea algo determinado.

Este punto de vista es kantiano, de acuerdo con la interpretación que hace Heidegger de la tesis de Kant sobre el ser. Pues bien, Kierkegaard también piensa así, y es por ello por lo que considera que, en el hombre, primero es la existencia y después la esencia. Cuando un hombre existe, antes de obrar en la vida, no tiene esencia, o, lo que es lo mismo, no ha alcanzado su ser. Simplemente existe como algo indeterminado, impreciso; sólo mediante sus actos, a lo largo de su vida, se va configurando su ser, su esencia. He aquí el eje de la filosofía existencialista. Por eso, Sartre afirmará, más tarde, que el hombre, antes de alcanzar su verdadero ser a través de sus actos, es tan solo un proyecto. Esto nos hace ver claro que Kierkegaard es el precursor del existencialismo moderno, ese movimiento filosófico de rebeldía y de protesta contra el esencialismo hasta entonces imperante.

La filosofía debe, entonces, según Kierkegaard, proponerse captar la existencia humana y, por ende, lo individual, en toda su riqueza de contenido; no preocuparse simplemente por aprender demasiadas cosas, olvidándose de la existencia y la interioridad del hombre, que es, precisamente, uno de los peligros que amenazan el cristianismo, porque se ha tratado de abordarlo especulativamente, es decir, de estudiarlo y comprenderlo como objeto de saber, lo cual es un error, puesto que el cristianismo no es una doctrina para especular acerca de ella, sino para realizarla en la existencia. Considerarla de un modo especulativo es no comprenderla.

Otro concepto también fundamental en el pensamiento filosófico de Kierkegaard es el de “pensamiento subjetivo”, que lo define como la actividad mediante la cual se piensa concretamente, a diferencia del pensamiento objetivo, que consiste en pensar abstractamente. “Si la tarea del pensar abstracto es comprender abstractamente lo concreto, la tarea del pensar subjetivo, por el contrario, es la de comprender concretamente lo abstracto”, escribe Kierkegaard. El pensamiento objetivo se refiere sólo a la noción abstracta de las cosas, por ejemplo, “ser un hombre”. En tanto que el pensamiento abstracto es objetivo y desapasionado, el pensamiento subjetivo es apasionado y se interesa por la existencia; es, además, dialéctico, porque afronta las contradicciones con que tropieza el hombre en la vida.

En este orden de ideas, la verdad, según Kierkegaard, para que tenga una justificación, ha de ser subjetiva. No niega la verdad objetiva en casos como el de las matemáticas. Lo que trata es de poner de relieve que la verdad objetiva carece de valor y de interés para el hombre si éste no intenta asirla y ponerla a su servicio, es decir, subjetivarla.

En cuanto a las categorías del pensamiento subjetivo, tenemos que Kierkegaard, a distinción de Aristóteles, para quien las categorías eran los géneros supremos del ser, y de Kant, para quien eran unos conceptos puros del entendimiento (tiempo y espacio), considera que son los caracteres mismos de la existencia humana y tan concretos como ésta. La primera categoría es la del individuo. De ahí que a lo largo de la filosofía kierkegaardiana se observe una

lucha de la individualidad por sobreponerse a la colectividad que pretende anularla. Dentro de esta categoría del individuo se hallan contenidas las subcategorías de soledad y secreto. La primera afirma el hecho de que cada hombre es íngrimo por ser distinto de los demás. La segunda se refiere a la circunstancia de que el hombre no puede manifestarse en toda su magnitud, porque el lenguaje, que es el medio que utiliza, es necesariamente general y, por lo tanto, no puede expresarse a través de él lo individual. Por ello, el hombre es secreto.

También son categorías del pensamiento subjetivo: el devenir, el instante y la elección. El devenir supone un instante presente, al cual corresponde la vida humana, y ésta exige una elección, una escogencia, ante las alternativas que se ofrecen continuamente al hombre, escogencia que equivale a un “escogerse a sí mismo”, porque se elige entre el mal y el bien, o sea que de dicha escogencia depende el que los hombres seamos buenos o malos, individualmente hablando. He aquí en qué consiste la libertad: en escogerse a sí mismo.

Todas las demás categorías se resumen en la de desesperación. A diferencia de la Edad Media, Kierkegaard no amenaza al hombre con castigos en la otra vida, sino con la “desesperación” en esta, pues no debe olvidarse que la Ilustración acabó con el infierno. La desesperación es el sentimiento del fracaso, y tiene su origen en el carácter finito del hombre. De acuerdo con la manera como el hombre la afronte, será causa de perdición o de salvación. La

solución favorable al problema consiste en unirse con lo "humano universal", que es amar a Dios y humillarse ante El.

XXIX

EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE MIGUEL DE UNAMUNO

El 31 de diciembre de 1936, falleció en Salamanca, de manera repentina, cuando departía con su amigo Bartolomé Aragón Gómez, el destacado filósofo y escritor español Miguel de Unamuno, quien era oriundo de Bilbao y contaba a la sazón con setenta y dos años. Se le considera el más personal de los integrantes de la Generación del 98, en la cual se le incluye más que todo por su marcado amor hacia lo español, ya que en sus demás atributos es un escritor y pensador aparte e independiente.

Su ubicación filosófica no es del todo clara y precisa, pues, mientras algunos autores lo sitúan entre la filosofía de la vida y el existencialismo, hay también quienes lo clasifican solamente dentro de la filosofía de la vida y no dentro del existencialismo; otros, como Montserrat Kirchner, por ejemplo, optan por ubicarlo entre el personalismo y el existencialismo, y hay, inclusive, historiadores

filosóficos que proceden a colocarlo, escueta y simplemente, en el existencialismo.

Nuestra opinión al respecto es la de que Unamuno presenta rasgos de todas las tendencias anotadas, pero se halla más próximo al personalismo y a la filosofía de la vida, corriente esta última que, como es bien sabido, fue una de las principales fuentes del existencialismo.

También tiene presencia en la filosofía de Unamuno un cierto voluntarismo. La voluntad, según él, juega un papel muy importante y decisivo en la vida del hombre. Es ella la que hace nuestro mundo, y no la inteligencia, como comúnmente se asegura. Nótese aquí un claro antiintelectualismo, que es otro de los rasgos sobresalientes del filósofo que nos ocupa. En este sentido, hay quienes consideran que el pensamiento de Unamuno constituye una especie de pragmatismo, pero no un pragmatismo como el americano, que estima que lo único verdadero es lo útil o práctico, sino un pragmatismo más subjetivo, en el que lo más importante es la voluntad de creer, y que no distingue mucho entre el sueño y la realidad.

El aspecto principal de la filosofía de Unamuno está dado por el conflicto entre la razón y la fe, que equivale a un conflicto entre el intelecto y la voluntad, entre la inteligencia y el sentimiento, o, en otras palabras, entre la ciencia y la vida. Trató Unamuno de entender y defender racionalmente la fe. Este conflicto, jamás eliminable o resoluble, se da porque, mientras la razón es un elemento negador, la fe constituye una apasionada "hambre de inmortalidad", una

“querencia” o “creación” de carácter divino (no una fría “creencia” intelectual). Las creencias del corazón no pueden ser confirmadas por la razón. La fe, lejos de estar apoyada por la razón, se levanta frente a ella. Semejante conflicto se manifiesta en la obra *Del sentimiento trágico de la vida*, mediante la teoría de los dos instintos, conforme a la cual hay en el hombre una lucha interior entre el instinto de conservación individual y el de perpetuación social.

Su afán de racionalizar la fe llevó a Unamuno a lo que podríamos considerar un debilitamiento de ésta y a intensificar su interés por la filosofía. Pero reaccionó enérgicamente contra la postura racionalista en el meollo sustancial de considerar omnisciente la razón. Esta actitud antirracionalista la heredó Unamuno de sus lecturas juveniles de autores como Pascal, Kant, Schopenhauer, Harnack, Carduci, Leopardi y otros, coincidentes, todos ellos, en declarar impotente la razón para comprender profundamente al hombre. Se hace necesario, según Unamuno, sostener la fe, aun en la lucha y en el dolor. Su novela *San Miguel Bueno mártir* plantea, con amargura, la necesidad de continuar aparentando una fe que, aunque realmente ya no se tiene, transmite vida a los de más.

Al no lograr comprender racionalmente la fe, Unamuno llega a la conclusión de que la misma jamás puede ser entendida, y que se trata simplemente de un acto, un hecho, que se siente sin que pueda racionalizarse. Asegura que disertar sobre la fe los que no la poseen es como si varios ciegos se pusieran a discutir sobre lo que han oído.

La fe de Unamuno es una fe de carácter religioso, pero su interpretación de la antinomia fe-razón difiere un tanto de la del Concilio Vaticano, que estima que, aun cuando la fe está por encima de la razón, no hay ni puede haber discordia entre la una y la otra, porque Dios mismo, quien revela los misterios e infunde la fe, es también quien ha dotado de razón al hombre, y ni Dios puede negarse a sí mismo, ni la verdad contradecir la verdad, O sea que, mientras para Unamuno existe contradicción entre la razón y la fe, para el Concilio Vaticano no puede haberla.

Por lo demás, cuando intenta comprender racionalmente la fe, Unamuno procede en concordancia con el pensamiento de San Anselmo, quien sostiene que el cristiano debe siempre, en cuanto le sea posible y sin perder la integridad de su fe, investigar los motivos en que se funda. Asimismo, se ajusta el pensador español, en este sentido, a la teología tradicional, que estima que el sujeto de la fe es el entendimiento y su objeto lo verdadero, pero teniendo cierta intervención igualmente la voluntad, como bien lo explica San Agustín cuando escribe: “Nadie puede creer sino queriendo”.

La esencia del conflicto entre la razón y la fe la constituye la inmortalidad personal, que, mientras la razón no la demuestra, la fe la desea. La inmortalidad es un encuentro trágico entre la razón y la fe. El hombre cree en su propia inmortalidad, y, aunque la razón pone esto en duda, dicha creencia es afirmada por la acción. Somos y queremos seguir siendo. Debemos, por lo tanto, vivir de tal manera que merezcamos la inmortalidad, y, si al final no la alcanzamos, queda demostrado, al menos, que el orden universal es injusto.

En el sufrimiento, la fe en la inmortalidad se traduce en simpatía y amor hacia todo lo viviente. Afirma Unamuno, en *Vida de Don Quijote y Sancho,* que "toda creencia que lleva a obras de vida es creencia de verdad, y lo es de mentira la que lleve a obras de muerte". Si se rechazan las creencias del corazón, por juzgarlas irracionales o infundadas, la vida se torna inllevadera, y, además, esas creencias hacen parte de la totalidad de la vida, que es más vasta, incluso, que la razón. "Contra los valores afectivos no valen razones, porque las razones no son más que razones, es decir, ni siquiera son verdades", escribió. La vida, por ser una incesante lucha entre la razón y la fe, entre la inteligencia y el sentimiento, cesaría de inmediato si cesase dicha lucha. Tiene, así, la vida un carácter trágico.

La creencia de Unamuno en la inmortalidad humana es reflejo de su concepción personalista del hombre, con arreglo a la cual el ideal debe levantar a éste por encima de su realidad, muchas veces miserable, a semejanza de don Quijote.

El objeto de la filosofía, según él, debe ser la reflexión acerca de la lucha entre la razón y la fe, la que él llama la gran "tragedia de la vida". No será ya la filosofía la búsqueda de la verdad objetiva, sino la expresión de los sentimientos vitales de aquel que filosofa. El hombre, como criatura concreta de carne y hueso, sólo podrá filosofar con la carne y los huesos, con todo el cuerpo y el alma. La filosofía está en estrecha unión con la vida.

Acerca del dolor, conceptúa que el mismo es la sustancia de la vida y de la personalidad: sólo sufriendo se es persona. Su concepción del dolor, lo mismo que la de la inmortalidad, se halla relacionada con su concepción de Dios. Renglones atrás se dijo que para Unamuno la fe en la inmortalidad en medio del sufrimiento se convierte en simpatía y amor hacia todos los seres vivos. Pues bien, considera él que de este modo se llega a Dios o Conciencia Universal que sufre en y con cada individuo.

Unamuno descubre a Dios en el alma, más que en las Escrituras. Dios es una "fuerza social" que no puede ser demostrada por la razón, pero que se cree en ella porque se necesita como prolongación del hombre hasta el infinito y como esperanza de perpetuación personal. El Universo mismo es una conciencia, una personalidad, que nos rodea, que sufre y que ama. Como se puede apreciar, su manera de concebir el Universo es coincidente con la de concebir a Dios, hecho en el cual se insinúa una especie de panteísmo en su filosofía.

Finalmente, digamos que Unamuno, aunque muestra, a lo largo de su obra, una indiscutible religiosidad, su religión no es de resignada obsecuencia, sino de inconformidad y lucha; no es una religión pasiva, sino activa y enraizada en la vida, y perseverante en las incertidumbres y dubitaciones.

XXX

LA DESGRACIA SEGÚN BERTRAND RUSSELL

El concepto de “desgracia’’ ---ligado, por ley de unidad de los contrarios, al de “felicidad”---, ha sido contemplado por la actividad filosófica del hombre desde hace muchos siglos, y se ha definido como el mal por accidente, a diferencia del mal voluntario (pecado).

Bertrand Russell, ‘‘el filósofo del realismo científico”, en su libro ‘‘*La conquista de la felicidad*”, hizo un interesante análisis de la naturaleza y las causas de la desgracia, el cual procederemos, acto seguido, a exponer, más que a interpretar.

La infelicidad actual de la mayoría de la gente, según Russell, no obedece a causa externa manifiesta, sino a ideas y hábitos erróneos que tienden a destruir los impulsos y deseos habituales de cosas posibles que son definitivamente el origen de la felicidad.

Uno le puede cobrar gusto a la vida descubriendo y obteniendo las cosas que más desea; desprendiéndose de ciertos deseos, como, por ejemplo, la adquisición del conocimiento absoluto de algo, y, sobre todo, dejando de preocuparse demasiado por sí mismo y prestando más atención, en cambio,a las cosas externas. Estas, aunque también encierran la posibilidad de producir dolor (las guerras, la muerte de

seres queridos, etc.), tal dolor no destruye la calidad esencial de la vida, como si lo hace el que proviene del disgusto consigo mismo.

Al considerar que debemos desprendernos de ciertos deseos y dejar de preocuparnos demasiado por nosotros mismos, como condiciones para liberarnos de la desgracia, Russell se aproxima a los estoicos, para quienes la felicidad consiste en liberarse de las pasiones, en la indiferencia. Igualmente, so ponen de manifiesto su escepticismo y agnosticismo cuando aconseja renunciar a la adquisición del conocimiento absoluto de algo. En esto coincide también con Aristóteles, quien dijo, en *"La ética nicomaquea"*, que "propio es del hombre culto no afanarse por alcanzar otra precisión en cada género de problemas sino la que consiente la naturaleza del asunto".

Varias son las clases de actitudes introspectivas, siendo las tres más comunes: la del pecador, la del narcisista y la del megalómano. Por pecador no debe entenderse aquí el que comete pecados ortodoxamente hablando, sino el que vive absorto en la conciencia del pecado pese a obrar torcidamente, y que está en perpetua contradicción consigo mismo, ya que, por una parte, tiene ante si la imagen de lo que debiera ser, y, por otra, el conocimiento real de sí mismo, que no coincide con aquélla. Hombres de esta clase viven siempre pensando en lo que será malo, y, aunque no actúen con arreglo a esa idea, están constantemente atormentados por ella. El primer paso que deben dar, para evadirse de la desgracia es deshacerse de las primeras creencias heredadas acerca del bien y el mal.

El narcisista es aquel que es dominado por el hábito de admirarse y desear ser admirado. Muchas mujeres, principalmente las ricas, tienen agotada la capacidad de enamorarse verdadera y lealmente, lo que las conduce a pretender que todos los hombres se enamoren de ellas. Un narcisista puede, por ejemplo, pretender lograr para sí los lauros obtenidos por un pintor o un escritor, y decide, en consecuencia, iniciarse en cualquiera de estas artes, pero, como lo que él busca no es más que la admiración y la notabilidad de su propia persona, no se preocupa por aprender correcta y eficazmente las técnicas artísticas o literarias, y, sobre todo, como no es esa su vocación, sólo alcanza el fracaso y el ridículo, en vez de la añorada adulación. El éxito real de un político depende, en mucho, de su apartamiento de toda actitud narcisista a cambio de un interés sincero y efectivo por los problemas y necesidades de la colectividad, puesto que todo el mundo admira el altruismo y detesta el egoísmo.

El megalómano, por su parte, difiere del narcisista porque prefiere ser poderoso y temido a simpático y amado. Tanto el narcisismo como la megalomanía son, si se quiere, actitudes hasta cierto punto naturales. Sólo cuando se incurre en exceso al adoptarlas, son causas de desgracia. Algunos grandes hombres de la historia fueron megalómanos. Alejandro el Grande fue uno de ellos, pero su megalomanía lo llevó a la desgracia. Esta actitud tiene generalmente origen en la humillación y las privaciones. Napoleón, por ejemplo, sufría en la Academia ante la superioridad económica y social de sus compañeros, porque él era un alumno pobre. Cuando permitió el retorno de los emigrados, tuvo la inconmensurable satisfacción de ver inclinarse ante él a muchos de sus ex condiscípulos.

Desde luego, como ninguna persona puede alcanzar la omnipotencia, un hombre dominado por la megalomanía tiene, forzosamente, que encontrar, tarde o temprano, óbices insuperables y, con ellos, su des gracia.

La desgracia, por lo general, es producto de insatisfacciones y privaciones juveniles que han ocasionado en el individuo una evaluación irregular de las satisfacciones y una consiguiente orientación de su vida hacia una dirección única: la de lograr el éxito en las satisfacciones opuestas a él.

Ya inmersos en la desgracia, muchos hombres suelen intentar librarse de ésta mediante la embriaguez, pero este proceder es equivocado, porque la embriaguez produce tan solo una interrupción momentánea do la desgracia y no supone más esperanza que el olvido.

Los hombres desgraciados, como los que duermen mal, se sienten a menudo orgullosos de ello. Tal es el orgullo de la zorra que no podo alcanzar las uvas, Estos individuos deberían esmerarse, para su bien, en aprender cómo se alcanzan las uvas.

Russell distingue una que él llama “desgracia positiva”, pero desgracia al fin y al cabo. Es la de que adolecen aquellos hombres que han llegado a la convicción, errada por supuesto, de que nada

vale la pena en este mundo, ni siquiera el regodearse en la contemplación de los encantos de la naturaleza. Tales desgraciados, por considerar que su posición es la más correcta, se sienten satisfechos y hasta orgullosos de su desgracia, lo cual les granjea, con frecuencia, entre la gente común, una espuria imagen de hombres cultos y ajenos a la desgracia. Pero viven estos hombres en un incuestionable error y, lo que es peor, son, con certeza, desgraciados, porque el hecho de sentirse satisfecho en la desgracia no exime a nadie de ésta, siendo ingente ingenuidad suponer lo contrario. Si bien es cierto que hay alguna compensación entre el sentimiento de superioridad mental y penetrativa de dichos individuos y su desgracia, no alcanza esa compensación la suficiencia necesaria para hacerlos libres del mal en referencia, por cuanto no puede estimarse que es feliz quien se encuentra privado de todos los placeres que ofrece el mundo, aun de los más sanos y asequibles.

Quien no encuentra placer en una cosa, debe buscarlos en otra; tal es la fórmula para librarse de la desgracia, Considerar que todo es vanidad no deja de ser una equivocación, porque, por ejemplo, si a uno se le enferma un hijo, puede tomarse el hecho como una desgracia, es cierto, pero no por eso podemos afirmar que todo es vanidad. Lo que debemos hacer es buscar la curación del enfermo. Un hombre rico puede pensar que todo os vanidad, pero si llega a perder su fortuna, no pensará que lo que se va a comer es pura vanidad. La lucha por la vida constituye una de Las características naturales del hombre, como de los animales; por eso, cuando un ser humano, merced a la riqueza que posee, se encuentra con que tiene todas sus necesidades biológicas resueltas, es muy posible que,

aunque parezca paradójico, se sienta desgraciado, y así ocurre porque la carencia de alguna de las cosas que se desea constituye una de las causas de que no se sea desgraciado.

Lo anterior puede hacer pensar que entonces el hombre está destinado a ser siempre un sujeto en constante afán de búsqueda de metas que, al lograrlas, proporcionan tan sólo un instante fugaz de felicidad, pero que, seguidamente, se convierten en algo sin sentido ni importancia.

A este respecto, existen dos tendencias extremas de pensamiento, que estiman: la una, que todo en este mundo, incluido el obrar humano, no es más que una incesante repetición cíclica de hechos invariables, y la otra, por el contrario, que todo es una continua sucesión de hechos diferentes y pasajeros que no permiten estabilidad alguna en el orbe.

Lo común y negativo de ambas teorías es que, según ellas, no existen en el mundo las condiciones propicias o necesarias para que el hombre pueda sustraerse de la desgracia. De acuerdo con la primera, el porvenir es igual al pasado, y, con la segunda, la vida no tiene otro sentido que el de producir el porvenir. Siendo ambas tendencias viciosas, la actitud correcta y razonable es la de ver en cada instancia de la vida, esto es, en cada circunstancia, lugar o momento, la posibilidad de no ser un desgraciado. "La vida —dice Russell— no debe concebirse como un melodrama en el cual el héroe y la heroína atraviesan dificultades increíbles hasta llegar a un final dichoso. Yo vivo y gozo de mis días; mi hijo me sucede y goza

de los suyos, y a él le sucede a su vez su hijo. Por qué hacer de esto una tragedia? Por el contrario, si yo viviera eternamente los goces de la vida, acabarían por perder fatalmente su sabor. Siendo como es, la vida conserva perennemente su frescura".

Tal actitud es, para Russell, tan razonable como la indignación ante la muerte. No lo son, en cambio, las dos tendencias extremas antes referidas, porque, si lo fueran, habría iguales razonas tanto para la alegría como para la desesperación.

En suma, el pensamiento de Bertrand Russell sobre la desgracia puede expresarse así: dicho mal azota actualmente a la mayor parte de los hombres, pero no debemos buscar sus causas fuera de nosotros, sino en nuestra propia conciencia, en nuestra manera de concebir las cosas. Para evitar la desgracia, debemos buscar en cada situación vital la faceta que irrogue satisfacción, en oposición a las extremas tendencias a considerar, en un caso, que todo en esta vida os repetición invariable de los mismos fenómenos, y, en el otro, que todo es, por el contrario, sucesión inestable de cosas transitorias.

De acuerdo con las distintas clasificaciones actuales de la filosofía, la concepción de Russell acerca de la desgracia pertenece al denominado idealismo subjetivo.

Finalmente, no está de más anotar que la desgracia no determina el carácter moral de los actos, toda vez que ella no depende de la voluntad, por lo tanto, es totalmente absurdo y estólido juzgar, por

ejemplo, que, por ser pobre, el pobre es malo, y que, por ser rico, el rico es bueno, o viceversa.

XXXI

CENTENARIO DE GASTÓN BACHELARD

Se cumple en esta fecha el centenario del natalicio del filósofo. francés Gastón Bachelard, a quien se considera el creador de la teoría del conocimiento científico, asunto que ya había tenido antecedentes en el pensamiento de Bacon, Meyerson y, más recientemente, en el de Ferrier.

Bachelard nació el 27 de junio de 1884, en Bar-sur-Aube, donde realizó sus estudios primarios y secundarios. Se dice que fue un alumno mediocre. Posteriormente, pasó como empleado de correos a París y allí se licenció en matemáticas. Más tarde, cuando ya había pasado de los treinta y cinco años de edad, obtuvo también la licenciatura en filosofía; dos años después la agregación y, un lustro más tarde, el doctorado.

Desde temprano, cuando aún no había culminado sus estudios, mostró gran interés por la filosofía, pero circunstancias poco

propicias le impidieron dedicarse plenamente a esta disciplina. Comenzó a ejercer su carrera docente en el colegio de Bar-sur-Aube, donde el exceso y la diversidad de materias que para un mismo profesor imponían las condiciones de la época, no le permitían aplicarse al filosofar. Años después, fue profesor en la facultad de Letras de Dijon durante una década, y de allí pasó a la Sorbona. Llegó a dirigir el Instituto de Historia de las Ciencias y a ser miembro de la Academia de Ciencias de París.

La parte sustancial de la filosofía de Bachelard está dada por la sustentación que hace de la dimensión teórica de la ciencia y de la importancia de su historia, idea que desarrolla principalmente en sus obras *El racionalismo aplicado* y *La Formación del espíritu científico; contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. En realidad, el pensamiento bachelardiano se halla inscrito dentro del notable germinar epistemológico que ha tenido lugar durante los últimos cincuenta años, como reacción contra el positivismo. La epistemología, término cuya introducción se atribuye a Ferrier, hace referencia a la estructura, objeto y valor del conocimiento científico, y constituye, para Bachelard, la teoría de la ciencia, aunque ciertos filósofos, como Louis Althusser por ejemplo, no estén de acuerdo con esta identificación, considerándola "teoricismo" o "proyecto ilusorio". Sea como fuere, es claro que la epistemología no es un ente estático ni mecánico, y así lo entiende Bachelard, quien procede partiendo de la praxis científica para llegar luego a una especie de corolario teórico a fuer de hilvanar los distintos conocimientos dimanados de la ciencia, teniendo en cuenta su correlación histórica. Meyerson había hablado de un "residuo cualitativo" en cada conocimiento científico. Tal es el hilo que

utiliza Bachelard para fabricar su “tejido epistemológico”. La ciencia, según él, no es una mera actividad técnica y mecánica, sino con un trasfondo teórico-histórico que la aproxima al arte, con el cual, en vez de reñir, se complementa.

Próximos a Bachelard se hallan sus contemporáneos Einstein y Koyré. El primero admite que en toda teoría científica existe algo que pugna por rebasar los meros contornos de la ciencia, y el segundo se aplicó de lleno a la historia de la ciencia, confiriéndole el carácter de método científico.

Bachelard falleció el 16 de octubre de 1962 en París, dejando tras de sí una obra que abrió nuevas perspectivas filosóficas y científicas.

Barranquilla, 27 de junio de 1984

XXXII

FERNANDO GONZÁLEZ: ASPECTOS PRINCIPALES DE SU PENSAMIENTO FILOSÓFICO

Fernando González, ese filósofo antioqueño de la primera mitad del siglo veinte que inspiró con sus liberadas ideas el controvertido movimiento nadaísta en Colombia, merece un lugar descollante en la historia de nuestro pensamiento. Sin embargo, hasta la presente, no se ha hecho tal justicia con él, a semejanza de lo que ha ocurrido con algunos otros pensadores colombianos.

Intentar hacer una disertación homogénea y unitaria sobre la filosofía de Fernando González, es una empresa difícil, dado el carácter proteico de la misma. Por tal razón, las presentes líneas sólo intentan exponer sucintamente los aspectos más sobresalientes del pensamiento filosófico de este importante hombre de letras. En modo alguno se pretende aquí hacer una exégesis monográfica y uniforme sobre el tema, ni tratar el asunto con demasiada extensión. En este punto hay conformidad con el proceder del propio Fernando González cuando, a la muerte de Freud, dedicó un artículo al célebre sicoanalista y en la parte introductoria escribió: “Vamos a intentar un ensayito acerca de él: ensayito como para nosotros los enamorados de las cosas pequeñas, pequeño sermón, pequeña jerguenza y mujer pequeña. El estudio grande y que no leerán lo dejaremos para López de Mesa, que es virgen y bobo”.

Aunque por su versatilidad resulta difícil situar a Fernando González en corriente filosófica alguna, es indudable que se aproximó mucho al existencialismo, pues siempre consideró que la energía vital, con base en la libertad, es, en definitiva, el elemento decisorio en todos los órdenes de la existencia humana.

La filosofía, para él, es una amistad con la verdad, antes que un matrimonio con ella, es decir, ninguna instancia filosófica garantiza el conocimiento pleno y absoluto de la verdad, por lo que el hombre debe estar preparado para abandonar cualquier ideología en el momento en que descubra o sospeche que es en otra donde puede estar la verdad. La causa del filosofar está dada por la conciencia de una carencia. El hombre filosofa porque se da cuenta de que carece de algo cuyo logro se convierte para él en una necesidad. Así, la filosofía no será más que un continuo tender hacia algo. Pero este algo puede ser no solamente una cosa tangible y terrena, sino también una cosa inmaterial, como la inmortalidad o la perfección espiritual.

El hombre, por lo tanto, es un porvenir, "porque todos se desprecian en el instante presente. Recorramos las situaciones en que puede estar un hombre: tiene esta hacienda, y quiere poseer la otra. Sabe una cosa, y no admira sino al que sabe dos. Lo ama una mujer, y sólo le gustan las demás. Todos los santos se han creído malos. Alfonso López, que deseó tanto como Pedro Nel la presidencia, ya tiene cara de hastío", dice textualmente Fernando González en su libro *El remordimiento.*

El filosofar, de otra parte, debe ser original y autónomo, y partir de las circunstancias propias. Precisamente, el aspecto principal de la filosofía de Fernando González lo constituye tal vez la gran importancia dada al contacto directo con la realidad. Sostiene que es vagando por las calles, observando a las gentes y asistiendo a tertulias y tumultos, cómo se adquiere el verdadero conocimiento.

Este método es denominado por él mismo “método emocional”, y lo relaciona con el método socrático, en cuanto que no depende de las fuentes bibliográficas.

Para González, conocer un objeto es emocionamos ante él; de ahí que se identifique con el concepto de que la belleza es la cualidad de las cosas que nos invita a poseerlas. En el acto de conocer, concede mayor importancia y credibilidad a la impresión que le produce el objeto que a la información científica o histórica.

El hombre es concebido por nuestro filósofo como un “espíritu que, desde la carne y por medio de los sentidos, atisba con fruiciones a la verdad desnuda”. El hombre debe vivir siempre “a la enemiga”, esto es, en una constante actitud de rebeldía, de inquietud, frente a todas las cosas que lo rodean.

Idea fundamental en el pensamiento filosófico de Fernando González es la de que la energía volitiva constituye la fuente de todos los logros humanos. El pensamiento mismo no es más que “un epifenómeno” derivado de esa energía. Los fenómenos morales devienen a partir del estado orgánico. Igualmente, las creencias son objetivaciones del sentimiento. “Todo lo aparente, material o moral, es forma limitada en que se manifiesta la energía”, afirma.

Rechaza todo carácter conceptual y sistemático de la filosofía. Dice que los sistemas filosóficos son “excreciones del compuesto sicofísico” y que, como tales, deben ser eliminados por nuestra

parte. En virtud de esto, su filosofía resulta ser, como dijimos al principio, multiforme y proteica. Sin embargo, contiene, en general, ciertas ideas fundamentales que se mantienen inmutables a lo largo de toda su obra, como son, entre otras: un admirativo interés hacia lo bolivariano; una insistente exaltación de lo latinoamericano; una gran valoración de lo vital frente a lo intelectual, de lo espontáneo frente a lo calculado, y un culto a la verdad lograda mediante la investigación directa, según palabras de Eduardo Gómez en su *Breve bosquejo de Fernando González.*

El carácter unitario de todo cuanto existe es otra de las cosas afirmadas por Fernando González en varios pasajes de su obra. Asegura que todo es uno, o sea que los diversos seres existentes en el mundo, inclusive el mismo Dios, constituyen una sola cosa.

También se advierte, sin dificultad, en su pensamiento un marcado individualismo. Detesta el gregarismo y cree en los llamados "hombres providenciales" o genios, que, según él, constituyen la fuerza motriz de un pueblo, de una raza o de una tradición. Se lamenta de la desaparición del individualismo dentro de la humanidad, y atribuye el fenómeno, entre otras, a las siguientes causas: "el acopio de capital, en forma de maquinarias, conocimiento e invenciones; la "incapacidad del individuo para manejar ese capital y para no abusar de él, y, por último, la fatiga proveniente de que el misterio se va alejando, alejando, sin dejarse alcanzar, con lo cual se le pierde la fe al espíritu humano y nace la necesidad de renunciar a la voluntad individual", expresa en su aludido ensayo *Segismundo Freud*.

Sostiene que la raza latinoamericana, cuyo modelo sintético es “el gran mulato”, está llamada a ser el prototipo étnico universal, pues en ella, además de conjugarse los distintos tipos humanos, se superan todos los prejuicios raciales y culturales. En consecuencia, es conveniente y necesario “combatir todo intento de dominación foránea, en lo económico como en lo cultural; reivindicar orgullosamente nuestras particularidades más positivas, precisamente, porque ellas pueden ser nuestro único aporte a la cultura universal; combatir el snobismo, que consiste en la imitación simiesca de otras culturas y costumbres, la desfiguración artificiosa (que se basa en complejos de inferioridad inconfesados de nuestra aristocracia criolla, especialmente la bogotana...) de las mejores tradiciones populares”.

La causa basilar de nuestro atraso radica en el hecho de que Sudamérica procede en todo con vergüenza. El sudamericano no puede competir con el europeo porque, sabiéndose mulato, disimula, se siente inferior y se cree incapaz. Sólo cuando esto no ocurra y aceptemos con inocencia y orgullo nuestro propio ser, llegará nuestra grandeza.

Esta triste realidad estimaba González que sólo había sido comprendida por los nadaístas, movimiento al que llamó “suceso prometedor o desastroso”, porque, según él, habiendo advertido y comprendido nuestra problemática, entendió que para los colombianos había llegado la hora de nacer o de ser nada.

XXXIII

SAMAEL AUN WEOR, MÁXIMO EXPONENTE DE LA FILOSOFÍA ORIENTAL EN AMÉRICA

La subestima de lo propio es uno de los defectos que acusa la mayoría de los colombianos. Particularmente, en lo que a la cultura respecta, es frecuente ver que muchos de nuestros hombres de letras son menospreciados por la crítica e ignorados por la mayor parte de la gente. La tendencia generalizada es no valorar a los autores criollos, aun en los casos en que se trate de autores reconocidos y apreciados en el exterior.

Esto es, sin duda, lo que acontece con Samael aun Weor, un profundo e intachable pensador colombiano nacido en el Interior, pero formado intelectualmente en la Costa. De aguda y asombrosa inteligencia, Samael aun Weor fue un esmerado autodidacta que orientó sus estudios fundamentalmente hacia la filosofía oriental y la moderna, habiéndose cultivado, además, en psicología, parapsicología, religión, política, economía y otras áreas del saber, lo que le reportó una vastísima cultura que ya envidiarían muchos de los ilustrados actuales.

El nombre de Samael aun Weor es conocido tan sólo por sus seguidores, selecto grupo que, pese a no ser todavía muy numeroso, que digamos, se encuentra distribuido en todo el mundo. Para la mayoría de la gente, este nombre no significa nada, y, si lo ve en alguna librería o puesto de venta, pensará que se trata de algún autor europeo, árabe o de cualquier otra parte, menos colombiano.

Su verdadero nombre era Víctor Manuel Gómez Restrepo. El seudónimo de “Samael aun Weor” lo adoptó el filósofo como consecuencia de sus creencias filosófico-religiosas. Según él, no se trata propiamente de un seudónimo, sino de su verdadero “nombre cósmico”.

Escribió más de medio centenar de obras que contienen un completo sistema filosófico, ético y religioso, el cual ha dado origen al resurgimiento mundial del gnosticismo, ya en una forma más organizada y coherente, como que recibe ahora el nombre de “Movimiento Gnóstico Cristiano Universal”, al que estaremos refiriéndonos más adelante de manera más explícita. Sus libros son editados en diversas partes del mundo, y tienen como público lector, casi que exclusivamente, a los adeptos y simpatizantes del Movimiento Gnóstico.

La filosofía de Samael aun Weor es, en su casi totalidad, de carácter esotérico y didáctico. Sus obras, aparte de contener un marco teórico general que les sirve de fundamento, constituyen verdaderos textos de enseñanza práctica acerca de la manera cómo debe proceder el hombre para alcanzar la perfección espiritual y la divinización.

Comprenden instrucciones y prácticas de ocultismo según las cuales el hombre puede desarrollar toda una serie de poderes y facultades latentes que le permitirán conocer, con mayor certeza y exactitud, las cosas y los misterios siderales, por cuanto lo capacitan para remontarse incorpóreamente en el tiempo y en el espacio, pudiendo así vivir de cerca lo pasado y lo lejano.

Es evidentísima en el pensamiento de este filósofo una poderosa influencia de los sistemas filosóficos de la India, como son: el brahmanismo, el hinduismo, el budismo, el tantrismo y el yoga. Una de las ideas tomadas del hinduismo es la de la ley del karma. Es ésta una teoría que tiene como base la metempsicosis o trasmigración de las almas, más conocida como la reencarnación.

Según la metempsicosis, toda alma, tras abandonar el cuerpo con la muerte, se reencarna en otro cuerpo y así sucesivamente hasta llegar al estado de beatitud que se le tiene reservado. El origen de esta doctrina es todavía incierto. En Grecia fue sustentada por Pitágoras, Empédocles y Platón, pero muchos autores versados en la historia de las civilizaciones orientales afirman que fue en la India donde por primera vez se expuso, y que de allí pasó a Egipto, de donde fue transmitida a los griegos. Parece, pues, que fueron los hindúes los creadores de la teoría de la metempsicosis.

La ley del karma se apoya en esta teoría y sostiene que todo individuo debe su condición al carácter de sus actos en sus vidas anteriores. Quien haya actuado bien, se reencarnará en un cuerpo superior, y quien haya actuado mal, en uno inferior.

Samael aun Weor cree en la ley del karma, y exhorta a obrar bien, si se pretende lograr una reencarnación mejor. Da, además, sus propios métodos para lograr la perfección integral y poder alcanzar así la categoría de superhombre. Ser superhombre equivale, en la filosofía hindú, a ser brahmán. La aspiración de los hinduistas es lograr que el "atmán" (alma individual) se libere de la naturaleza (cuerpo) y se funda con el brahmán (alma universal). Semejantemente, el Maestro Samael, como le llaman sus discípulos, insta a los hombres a aspirar a la categoría de superhombre o maestro de perfección.

Consecuente con sus teorías, Samael aun Weor asegura haber sido testigo consciente de su propio nacimiento, y que, antes del mismo, pasó por una larga serie de inverosímiles y excelsas reencarnaciones, una de las cuales lo hizo ser el célebre dictador romano Julio César. También estuvo reencarnado, según él, en el Mayor Daniel Coronado, uno de los protagonistas de la Revolución Mexicana.

El nacimiento de Samael aun Weor bajo la forma corpórea de Víctor Manuel Gómez Restrepo, es descrito por Fernando Salazar Bañol, con base, según él, en el relato oral del propio Maestro, de la siguiente manera: "Avanzando en el mundo astral, vino a él un maestro del Karma y, saludándolo con mucho respeto, le dijo: ¡Maestro Samael aun Weor!, ya está todo listo, sígame... Y él le siguió. Llegaron a una vieja casona colonial, atravesaron un patio con muchas macetas con flores, posteriormente pasaron por una pequeña sala, ésta les dio acceso a una recámara, allí vieron a una mujer que sufría dolores de parto. De inmediato, vio que el cordón

de plata de su cuerpo astral estaba conectado al cuerpo físico de la criatura por nacer. Cuando el niño nació, él se sintió atraído hacia el interior de ese organismo e instantáneamente penetró a ese cuerpecito, y, bastante sorprendido, hubo de lanzar algunos llantos. Después le cortaron el cordón umbilical y le colocaron junto a su mamá. Un gigante de color meno le miraba sonriendo, ese gigante era su padre terrenal. Fue creciendo poco a poco, sin olvidar sus existencias anteriores, sufría mucho recordando a sus antiguos familiares, se sentaba en meditación y lloraba muchísimo, recordando los tiempos idos. ¡Qué doloroso es este mundo!, se decía a sí mismo cuando empezaba a dar los primeros pasos, y nunca olvidaba sus existencias pasadas" (1).

El hombre, desde el punto de vista fisiológico, es concebido por Samael aun Weor como una especie de transformador orgánico, el cual, para su desarrollo y conservación, necesita transformar todo cuanto recibe del medio que lo rodea: los alimentos, el aire y las impresiones. Los alimentos, para que puedan realizar su función nutritiva en el organismo, tienen que ser transformados por el sistema digestivo; el aire que respiramos también es transformado por el sistema respiratorio, y, por lo tanto, siguiendo esta misma lógica, las impresiones que recibimos también deben ser transformadas por la mente, pero no de un modo inconsciente, sino con plena conciencia de ese proceso transformativo, porque la mente razona, discurre, a diferencia del resto del organismo humano.

Aquí llegamos a uno de los puntos capitales de la filosofía samaelita: la transformación. Es éste uno de los conceptos basilares

del pensamiento de Samael aun Weor. El hombre, natural y legítimamente concebido, es sinónimo de transformación. El proceso de la vida misma es transformación. “Cada criatura del universo vive mediante la transformación de una sustancia en otra. El vegetal, por ejemplo, transforma el aire, el agua y las sales de la tierra en nuevas sustancias vitales para nosotros (frutas, etc.). Así, pues, todo es transformación”, afirma en su libro *“Didáctica del autoconocimiento”*.

De igual modo, se hace necesario para el hombre, como “animal intelectual” que es, transformar todas las impresiones que recibe, en aras de lograr su cabal realización. Quien transforma las impresiones que recibe, se transforma a sí mismo, pues obtendrá para sí una vida mejor, y comenzará a pensar y a comprender de una manera nueva.

También es de vital importancia para el hombre el transformar las energías sexuales en energías mentales. Esta transmutación sexual hará que el hombre sea, mentalmente, más poderoso y capaz y que se aproxime más al estado de superhombre. Para lograrla es preciso aplicar ciertas prácticas de origen tántrico y yoga, de acuerdo con las cuales se debe evitar a toda costa la eyaculación en el momento del orgasmo y convertir, en cambio, mediante profundas concentraciones mentales, la sustancia seminal en alimento cerebral. Esta manera de realizar el coito la llaman los yogas *“maithuna”*.

Pero así como la vida, la muerte también es transformación. Morir no significa evaporarse definitivamente, sino transformarse. Con la muerte se termina un ciclo (“samsara”, para los hindúes), pero

comienza uno nuevo, de la misma manera como es necesario que el grano muera para que nazca la planta. Toda transformación supone muerte y nacimiento. Esta forma de concebir la muerte es evidentemente dialéctica, de corte hegeliano. Con Hegel, la muerte deja de ser silencio, pues la rescata y la instaura como el movimiento verdadero del pensamiento, es decir como la potencia del espíritu (2).

Acerca del conocimiento, Samael aun Weor considera que lo que a nosotros se nos da del mundo exterior son las “impresiones” de las cosas, no las cosas mismas. Por consiguiente, nuestra raciocinación debe operar exclusivamente sobre esas “impresiones” y no sobre las cosas.

Como se ve, en su teoría del conocimiento, Samael aun Weor es un fenomenalista kantiano. Kantiano, porque no niega la existencia de la cosa real o “cosa en sí”, como la llamó Kant. Lo que Samael asegura, identificándose plenamente con el gran idealista alemán, es que nuestro entendimiento no entra en contacto directo con ella, sino con la impresión que nos produce a través de los sentidos. Es la misma teoría de Kant, aunque éste no habla de “impresión”, sino de “fenómeno”.

Toda la filosofía de Samael aun Weor gira alrededor de un tema central: la disolución del ego, o, lo que es lo mismo, de los “yoes”. Cada hombre tiene en su personalidad diversos yoes que constituyen, en conjunto, el “sí mismo”. Cada uno de estos yoes se forma por la acumulación de impresiones negativas. Así, tenemos,

por ejemplo, el yo de la ira, el de la codicia, el de la lujuria, el de la envidia, el del orgullo, el de la pereza y el de la gula, entre otros. El conjunto de estos yoes conforma en el individuo el ego o sí mismo.

La tarea primordial de todo aquel que quiera perfeccionarse es la de disolver su ego, es decir, eliminarlo. Para que pueda lograrlo, es necesario que mire sus propios yoes como impresiones que hay que transformar, ya que en realidad no son más que eso: impresiones que penetraron sin transformar en la conciencia. Esto significa que si queremos aspirar a la categoría de superhombres, tenemos que comenzar por hacer una transformación interior de nosotros mismos, para que así nuestra conciencia quede libre y despierta. Sólo si logramos esto, obtendremos el alma, porque el hombre, aunque posee la "esencia", el "material psíquico para fabricar el alma", no posee ésta, sino cuando ya ha conseguido disolver el ego, el sí mismo.

También en los campos sociológico y político, Samael aun Weor dio a conocer sus ideas. Partiendo del hecho de que, tanto en lo moral como en lo político y lo económico, la humanidad se encuentra viciada, él considera que la misma requiere urgentemente una transformación en cada una de esas esferas, pero una transformación radical, que arranque del individuo mismo. Si no se transforma el individuo, es imposible que se transforme la sociedad. El individuo se transforma, como ya se explicó, disolviendo su ego. Si no lo hace, no puede adquirir ética, y "sin una ética de fondo, las mejores fórmulas sociales y económicas quedan reducidas a polvo", afirma categóricamente en su obra *"La transformación social de la humanidad"*.

Reclama para América Latina una democracia verdadera y global. Rechaza todo sistema totalitario, bien sea de izquierda o de derecha. “América Latina —dice— es una bella niña que marcha por el camino de la vida, pero dos horribles monstruos la acechan en la profundidad del bosque; los nombres de esos monstruos son Capitalismo y Comunismo”. Estas palabras muestran claramente el carácter de demócrata de este pensador. Pero la democracia, para él, no es el gobierno ni de la minoría ni de la mayoría, sino el gobierno de todos, donde se reflejen sabiamente mayorías y minorías. La democracia, además, no puede existir normalmente donde hay hambre.

Con todo, la aspiración suprema del Maestro Samael, en lo sociopolítico, es el establecimiento de una sociedad acrática y sin clases, pero no al estilo comunista, porque el comunismo es ateo y, por lo tanto, abominable, aparte de que la dialéctica marxista “no es más que pura sofistería barata que no resiste un análisis de fondo”.

Líneas atrás, se dijo que Samael aun Weor fue el padre del resurgimiento del gnosticismo en el mundo. Y, efectivamente, en Ciénaga (Magdalena) estableció la sede principal del “Movimiento Gnóstico Cristiano Universal”, fundado por él y el cual, desde su muerte, es dirigido por su más destacado discípulo, Julio Medina Vizcaíno, cuyo “nombre cósmico” es Garghas Güichines (3).

Los orígenes del gnosticismo se remontan a los primeros siglos de la era cristiana. Se trataba de escuelas y sistemas religioso-filosóficos derivados de sectas judaicas, paganas y cristianas que coincidían, no obstante, en puntos como: el reconocimiento de una ciencia superior y misteriosa, y la admisión de una serie de entidades divinas que intervenían en la creación y conservación del universo (algo así como el gabinete ministerial de Dios).

La doctrina gnóstica constituye una especie de sincretismo de creencias griegas y orientales. Criticaban los gnósticos, a un mismo tiempo, el politeísmo, el judaísmo y, en parte, el cristianismo, si bien tomaba de todas estas doctrinas algunas ideas. A los politeístas les censuraban su "carencia de religión y de filosofía", y los tildaban de mitológicos y escépticos. A los judíos objetaban que su revelación no era la del Ser Supremo, sino la de una divinidad secundaria o demiurgo, y que desconocían al Ser Supremo y su ley. Y, contra los cristianos, sostenían que los apóstoles y discípulos no habían comprendido a Cristo ni interpretado correctamente los textos sagrados. Ellos (los gnósticos), a su vez, pregonaban una ciencia que consideraban emanada directamente de la sabiduría divina y transmitida secretamente de generación en generación. La paternidad del gnosticismo se atribuye a Simón el Mago, quien fue discípulo de Menandro.

Contra los gnósticos lucharon los padres apologistas de la Iglesia, habiendo sino aquéllos eclipsados durante varios siglos. Sólo a partir del siglo XX, han vuelto a emerger al escenario ideológico del mundo, alentados y organizados por el colombiano Samael aun

Weor o Víctor Manuel Gómez Restrepo. Actualmente, mantienen en todas partes del mundo, centros de enseñanza y difusión, en los cuales se dictan conferencias que, en términos generales, son sanas y provechosas, toda vez que defienden la rectitud moral, promueven la perfección espiritual y atacan el vicio y la corrupción.

Samael aun Weor murió en México en 1978, a la edad de 61 años.

Citas:

(1) Salazar Bañol, Fernando. *“El Rayo del Superhombre”*. Bogotá. Imprenta Universal. 1977. Páginas 63 y 64.

(2) Véase: López, Tedi. *“La Conciencia y la Muerte”*. Tomado de: Plural. México. N°. 124. Enero. 1982. Página 37.

(3) Véase: Llanos L., Josefina. *“En Ciénaga está el Templo Mundial Gnóstico”*. Tomado de **Diario del Caribe**. Mayo 21. 1981. Página 48.

XXXIV

RECORDANDO A JEAN PAUL SARTRE

Al cumplirse un nuevo aniversario de la muerte de Jean Paul Sartre, se hace oportuno recordar la vida, la obra y el pensamiento de quien fuera una de las figuras más influyentes de la filosofía contemporánea y guía intelectual, por muchos años, de la Europa clásica.

Consignemos, en primer lugar, una breve semblanza suya, antes de entrar a exponer sus ideas y sus logros en el mundo del pensamiento y de las letras.

Sartre nació en París el 21 de junio de 1905. Su madre era sobrina del médico, músico y filántropo, Premio Nóbel de la Paz 1952, Albert Schweitzer. Su padre murió cuando él apenas tenía año y medio de edad. A los once años, comenzó su vida en el Liceo de La Rochelle; a los diecinueve, fue admitido en la Escuela Normal Superior de París, y, a los veintidós, se doctoró en Filosofía. Al salir de la Normal Superior, se dedicó a la docencia en liceos de El Havre, primero, y de París, después. En esta actividad permaneció hasta 1945. Por aquella época y hallándose de profesor en El Havre, estuvo al borde de la locura, por haberse sometido a unas pruebas alucinógenas con el fin de explorar los límites de la imaginación. Lo rescató de este trance una actriz rusa, a la que, en cuyo honor y en señal de gratitud dedicaría, años más tarde, una de sus obras.

Durante la Segunda Guerra Mundial, fue despachado al frente, y pronto cayó prisionero de los alemanes. Al cabo de más o menos un

año de prisión, se fugó con documentos falsos y, habiendo retornado clandestinamente a París, se vinculó, en forma activa, al movimiento de la resistencia. Hasta la posguerra, fue apolítico y carecía, según propia confesión, de opiniones políticas y ni siquiera votaba. En la década del treinta, becado en Berlín, era un joven al que la pasión intelectual lo embriagaba y le absorbía todo el tiempo.

La Guerra lo transformó ideológicamente. Su actividad política comenzó, en verdad, con la fundación de *Les Temps Modernes*, en octubre de 1945. Luchó activamente contra el resurgimiento del fascismo, en defensa de la paz. Llegó a ser miembro del Consejo Mundial de la Paz. Simpatizó con las ideas socialistas; fue pro soviético, pro chino, castrista, simpatizante trotskista, protector de guerrilleros urbanos. Sin embargo, nunca se inscribió en el Partido Comunista, del que estuvo muy próximo; antes bien, rompió con él tras la represión de Budapest, y, en los últimos años, el trato y la obra de los disidentes de regímenes socialistas lo llevaron a tomar distancia crítica frente a esos procesos.

En 1964 le fue otorgado el Premio Nóbel de Literatura, pero lo rechazó, porque, según sus propias palabras, no deseaba convertirse en una institución ni ser leído y considerado en función de un subtítulo colocado bajo su nombre: “Premio Nóbel”.

Sartre compartió si vida con la escritora y pionera del feminismo francés Simone de Beauvoir, quien se convirtió en su alátere y su musa en lo intelectual y lo político, hasta su muerte, acaecida el 15 de abril de 1980, en París, a la edad de setenta y cinco años. A su

muerte, el gobierno francés, respetando su renuencia a recibir homenajes nacionales, se abstuvo de rendirle tributo en público. Su cadáver, sepultado en el céntrico cementerio de Pere Lachaise. “No supo cuándo murió, pero murió contento”, comentó Simone de Beauvoir, refiriéndose a su deceso.

Hecho el anterior bosquejo biográfico, estimamos de igual modo conveniente, antes de proseguir, citar los títulos que componen su obra, la cual abarca tratados filosóficos, novelas, cuentos, dramas, ensayos diversos y hasta guiones cinematográficos. Son aquéllos: “La náusea” (1938), novela reveladora y autosugestiva, ambientada en El Havre, la primera que escribió y una de sus mejores según la crítica; “El muro” (1939), libro de cuentos; “Lo imaginario” (1940); “Las moscas” (1943), pieza de teatro; “El ser y la nada” (1943), su obra filosófica más importante; “A la puerta cerrada” (1944), drama con el que se hizo famoso; “Muertos sin sepultura” (1946), pieza de teatro; “La mujerzuela respetuosa” (1946), pieza de teatro; “El existencialismo es un humanismo” (1947), uno de sus principales tratados filosóficos; “La suerte está echada” (1947), guion cinematográfico; “Las manos sucias” (1948), pieza de teatro; “El Diablo y el Buen Dios”(1951), pieza de teatro; “Kean” (1953), pieza de teatro; “Nekrassov” (1955), pieza de teatro; “Esbozo de una teoría de las emociones” (1959)” ; “La crítica de la razón dialéctica”(1960), otro de sus trabajos filosóficos principales; “Los secuestrados de Altona” (1960), pieza de teatro; “Las palabras”, La infancia de un jefe”, “El idiota de la familia”, “Cuadernos para una moral”, “Apuntes de la guerra cómica”, La imaginación”; un ciclo de tres novelas bajo el título genérico de “Los caminos de la libertad”: “La edad de la razón”, “El aplazamiento (1945) y “La

muerte en el alma” (1949); algunos ensayos políticos, como “Los comunistas y la paz” y “El fantasma de Stalin”, y una serie de ensayos literarios y políticos escritos entre 1947 y 1964 y publicados bajo el título de “Situaciones”, entre los que se destacan: “Qué es la literatura” (1948) y “El hombre y las cosas” (1964).

Entrando ya a exponer su obra, empecemos diciendo que la filosofía de Sartre se caracteriza por su antropocentrismo y subjetivismo, pero no se olvide que para él la filosofía no tiene un valor absoluto o estable, puesto que las circunstancias cambian, y cambian también los postulados filosóficos. Las fuentes de que se nutrió fueron, principalmente: Kierkegaard, Marx, Husserl y Heidegger, siendo este último el que mayor influjo ejerció en él. También recibió influencia del racionalismo de Descartes y del psicoanálisis de Freud.

Sastre fue un apóstol y un teórico del existencialismo contemporáneo. Representa el denominado existencialismo ateo. En Francia, el existencialismo tuvo dos notables representantes, opuestos diametralmente entre sí: Gabriel Marcel, católico, y Jean Paul Sartre, ateo. Éste, el más sobresaliente de los dos, definió el existencialismo como “el intento de extraer todas las consecuencias de una posición atea coherente”, y logró popularizar los principios de aquella corriente filosófica. Es no sólo el más grande existencialista francés, sino uno de los más eminentes de todos los tiempos a nivel mundial.

A la base de su filosofía se halla el postulado capital del existencialismo: "la existencia precede a la esencia". Significa esto que al hombre el solo hecho de existir no le basta para *ser*, para tener esencia. Para alcanzar ésta, es preciso que obre, que actúe, y sólo así irá forjando su propio ser y logrando su autenticidad. Pero este obrar humano está exento de cualquier fin o propósito escatológico. El hombre debe alcanzar su máxima dimensión dentro de este mundo, y nada más; debe preocuparse únicamente por su existencia presente: pensar y crear tan sólo en y para su tiempo. El interés sartreano se centra, así, en el desarrollo temporal del existir real y concreto.

Dentro de su concepción de la existencia, son muy importantes los conceptos del *en sí* y el *para sí*. El *en sí* hace referencia al mundo de los objetos, de las cosas, y el *para sí*, al carácter contingente del hombre. A Sartre le interesa que el hombre actúe libremente. Se preocupa sobremanera sobre el problema de la libertad, y plantea la cuestión de la libertad absoluta, sosteniendo que el hombre coexiste con otras libertades en pugna con la suya. En este orden de ideas, la existencia de nuestros semejantes es, según su propia frase, "el pecado original de nuestra libertad". Expresa la esencia de la libertad en el siguiente principio: "El hombre es lo que hace de sí mismo".

Hace énfasis en estos dos elementos de la existencia humana: el individuo y su *situación*, su contexto. El *para sí* se expresa, entonces, en el enfrentamiento entre la *nada* que cada individuo lleva dentro de sí y el *mundo* que lo circuye. Esta idea de la

situación –Ortega y Gasset utilizó, con mayor precisión, el término circunstancia— no significa, para él, una negación de lo absoluto, sino un modo de interpretarlo o entenderlo. El hombre es, pues, un "ser para sí", del cual se derivan ciertas formas del "ser en sí", como el espacio y el tiempo, la cantidad y la calidad, etc. Es, además, un ser concreto y unitario, libre de todo dualismo. Como no hay Dios, no hay dualidad en el hombre, que es un ser de carne y hueso cuya totalidad está en los hechos, en la vida.

Las relaciones de los hombres entre sí son unas relaciones de pugnacidad, de incompatibilidad, de exclusión mutuas. Cada hombre, por estar naturalmente orientado a la libertad, vive en continua lucha con el *otro*. Todo contacto entre los seres humanos es un intento recíproco y natural de apropiarse el uno de la libertad del otro, lo que hace imposible toda convivencia armónica entre ellos. La convivencia es una incesante pugna por someter la subjetividad ajena. Sin embargo, Sartre reconoce que el *otro* también tiene su superioridad, su propia valía. "Puede ser el barquillero de helados que vende en verano a la entrada del cine; cada uno tiene su superioridad".

El hombre, individualmente considerado, es un ser solo en el mundo con respecto a los demás, y le es imposible salir de tal soledad mediante su relación con el otro. Le quedan entonces dos opciones: o evadirse hacia las regiones de los sueños o actuar en el mundo. De estas dos opciones, la más aconsejable es la segunda, o sea, la de actuar, pero se trata de un actuar plenamente libre, independiente de toda finalidad supraterrena, puesto que el hombre está condenado a

ser libre, toda vez que no existen valores divinos o superiores que rijan su conducta. Plantea en este punto Sartre uno de los temas insistentemente propuestos en el teatro español: el conflicto entre la gracia divina y la libertad humana.

Ya se dijo que Sartre representa el existencialismo ateo. Él parte de la premisa de que no hay Dios, y sobre ésta descansa todo su pensamiento filosófico. No cree en el pasado; dice que éste está muerto y que sólo deben interesar al hombre el presente y el futuro, ya que es hacia el porvenir adonde tiene que proyectarse aquél en el proceso de configuración de su propia esencia. Su ateísmo, empero, no le impide a Sartre creer en una moral; por el contrario, concede especial importancia a ésta. Pero no se trata de una moral de inspiración u origen divinos, sino de una moral –-como la postulaba Nietzsche— eminentemente humana, cuyo origen y fin están en la misma naturaleza del hombre. Este modo de concebir la moral tiene sus raíces en la concepción idealista que posee Sartre de la libertad. Su filosofía constituye, en fin cuentas, una crítica fuerte a la moral tradicional.

También llamó la atención este filósofo por su tenaz resistencia a la institución matrimonial, en virtud de la cual nunca contrajo nupcias. No era, sin embargo, un misógino; antes por el contrario, siempre prefirió la compañía de las mujeres a la de los hombres, gusto éste atribuido por algunos al hecho de haber crecido en un hogar de mujeres. Acerca de la mujer, dice: “Lo que siempre he buscado en la mujer es un igual, pero un igual que pueda proporcionarme elementos afectivos, sentimentales”.

Como queda visto, Sartre no solamente era filósofo, sino un hombre de letras muy versátil que cultivó más de un género literario. Se sintió inclinado a la literatura desde la temprana edad de seis años, cuando, alentado por su abuelo materno, se ponía a redactar novelas, debido ---según llegó a explicarlo él mismo— a "una necesidad de justificar mi existencia". En este campo hizo aportes no despreciables, como, por ejemplo, la eliminación de los lazos tradicionales entre el narrador y sus personajes, que hasta aquel entonces eran como los que existen entre un titiritero y sus muñecos.

Resulta imposible separar o deslindar en Sartre la obra literaria de la filosófica, porque en sus diversas obras narrativas expone sus ideas filosóficas, y sus personajes ponen en práctica la filosofía que predica en sus tratados filosóficos. La literatura era, para él, una de las cosas más serias, y estimaba, por lo tanto, que no debía tomarse, en ningún momento, como un juego. Le halagaba ser considerado un buen escritor, más que un filósofo. No obstante, enjuició severamente algunos movimientos posmodernistas, como el surrealismo, del que dijo no era más que "una manifestación estridente de iconoclasia burguesa".

Algunos críticos y comentadores le atribuyen a Sartre poca originalidad en determinados aspectos de la técnica y en el abordaje de ciertos temas. Se dice, por ejemplo, que Kafka había planteado, de manera más inquietante, la temática del absurdo y de la intercomunicación entre los hombres. Cabe aclarar, sin embargo, que el tema de la incomunicación humana data de la antigüedad.

Gorgias Leontino, en el siglo V antes de Cristo, sentenció: “Si algo fuese y lo conociésemos, sería incomunicable a los demás”. También se dice, respecto de la originalidad o falta de originalidad de Sartre, que la técnica de la fragmentación viene de John Dos Passos, y que Malraux abordó, con mayor vitalidad, temas políticos similares a los que abordó Sartre.

Lo que sí hay que abonarle a Sartre es el haber sido lo suficientemente no dogmático para revisar, con frecuencia y sin prejuicios, sus propias opiniones. Igualmente, supo soportar con sencillez y humor los efectos de la fama y de su influencia, cuyo apogeo tuvo lugar durante los años de la posguerra. A lo largo de varios lustros, ha sido, según alguien lo ha expresado, “la razón social más fuerte de las letras europeas de este siglo”. Vargas Llosa estima que Sartre fue en Francia ---como lo fueran en sus respectivas épocas Voltaire, Víctor Hugo o Gide--- un mandarín intelectual. El ex presidente francés Valery Giscard D’Estaing, por su parte, lo calificó como “una de las grandes luminarias intelectuales de nuestra generación”. No obstante su elevada condición de intelectual preeminente, jamás aceptó homenajes u honores. Como ya se dijo, se dio el lujo de rechazar el Premio Nóbel de Literatura. De igual manera, rehusó ser designado candidato a recibir la Legión de Honor, máxima distinción que confiere el gobierno francés.

La obra de Sartre, en cuanto a su contenido, es el reflejo de las contradicciones en la Europa de su época. En cuanto a la forma, el autor hace gala de un extraordinario manejo de las ideas y de una

genial simplicidad filosófica capaz de desentrañar y desenredar cualquier asunto, por intrincado que sea. Posee, además, una agilidad estilística frontal, descrita por Octavio Paz en los siguientes términos: "Su agilidad era la de un pugilista peso completo. Carecía de gracia, pero la suplía con un estilo campechano, directo". Dotado de una inteligencia poderosa, se llegó a decir de él que era una "máquina de pensar".

Sin embargo, se considera que fueron más los desaciertos que los aciertos de su pensamientos. Los desaciertos que se le imputan provienen, más que todo, de las de las posiciones políticas que adoptó. Ya quedo dicho que, cuando volvió a París, evadido del cautiverio alemán, se incorporó activamente al movimiento de la resistencia francesa. La guerra lo tornó político. Hubo un instante de ella en que el filósofo decidió que el compromiso político –-marxista--- era conveniente y necesario. Años más tarde, y en el marco de sus actividades políticas, visitó Cuba cuando en ese país acababa de triunfar la revolución. Asumió también una actitud consecuente durante la guerra de Argelia, y miró con buenos ojos los recientes movimientos revolucionarios de diversas partes del mundo.

Por todo esto, hay quienes lo critican como hombre de letras, y opinan que su mejor novela es "La náusea", porque en ella no existe ningún compromiso político, sino literario. En su obra teatral "Las moscas", por el contrario, se ha querido ver una alegoría contra el absolutismo. Sea como fuere, lo cierto es que sus posiciones políticas, aunque irregulares y contradictorias a veces, fueron siempre rectas, limpias y desinteresadas, a la vez que coherentes, y

consistentes en temas como el anticolonialismo, el antieurocentrismo y el empeño por entender el Tercer Mundo. Se dice que deambuló por los pasillos de la burguesía, insultando a la gente que lo engendró. Suyas son estas palabras: “Los ingleses y los franceses no tienen derecho a criticar a los rusos por sus campos, pues ellos tienen sus colonias. En realidad, las colonias son los campos de concentración de la burguesía”.

Uno de los grandes empeños de Sartre fue el tratar de conciliar el existencialismo con el marxismo. Este empeño lo asumió al principiar su segunda época: la del Sartre político. Recuérdese lo anotado líneas atrás, en el sentido de que, durante su primera época, antes de la primera guerra mundial, el existencialismo que representaba era un existencialismo ahistórico, asocial y apolítico, en tanto que el de su segunda época era por el contrario, historicosocial y político. Intentar conciliar el existencialismo con el marxismo era lo mismo que intentar desesquematizar esta última corriente. Fue lo que en realidad se propuso Sartre: introducir en el marxismo al individuo concreto como tal, oponiéndose a la tendencia a concebir al hombre como una mera función de la clase social, y a ésta como una mera función de la nación.

En otras palabras, Sartre se propuso conciliar la libertad individual con el marxismo, una manera de pretender demostrar el existencialismo por medio de la filosofía marxista. Semejante intento de conciliación resultó, sin embargo, infructuoso: no fue posible unir dos sistemas filosóficos tan diferentes, y lo que consiguió no fue otra cosa que atraerse las críticas tanto de los

demás existencialistas como de los marxistas. Estos últimos lo acusaron de “existencializar” el marxismo. Por lo demás, la conjunción en Sartre del marxismo y el ateismo dio como resultado una nueva variante del existencialismo: el existencialismo militante.

La obra sartreana representa, de manera profunda, la generalidad de las inquietudes actuales derivadas del exceso de técnica y ciencia. Tiene la particularidad de suscitar en los lectores o la repulsa o el asentimiento. Octavio Paz ha dicho de Sartre lo siguiente: “Para él nunca brilló el sol de la realidad. Ese sol es cruel, pero también, en ciertos momentos, es un sol de plenitud y de dicha. Plenitud y dicha: dos palabras que no aparecen en su vocabulario”. También Vargas Llosa lo juzgó con severidad cuando escribió: “De él se puede decir lo que dijo José Pla de Marcuse: contribuyó, con más talento que nadie, a la confusión contemporánea”.

Se considera que su obra literaria es poco probable que perdure, y se advierten en la misma algunas limitaciones, como, por ejemplo, la total carencia de humor y de poesía -–Sartre jamás entendió ni le gustó la poesía---. Sus personajes son ajenos a todo tipo de goces y dados a la reflexion excesiva. De cualquier manera, es un hecho verídico el que su concepción del hombre contribuyó notablemente en un mejor conocimiento de éste, y dicho aporte basta para que la humanidad le esté siempre agradecida. Su influencia en el pensamiento contemporáneo ha sido considerable. El protagonista de su novela “La náusea”, Roquetin, sirvió de arquetipo a los desengañados de la primera mitad de este siglo, antecesores

formales de los *hippies*. En Colombia, influyó en la llamada "Generación del Mito" e incluso en generaciones posteriores.

Anotemos, para terminar, el concepto emitido por Policarpo Varón en un excelente artículo publicado en la revista "Nueva Frontera", en abril de 1980, a propósito de la muerte del pensador que nos ocupa: "Por su lucidez, por su inteligencia, por su defensa del nombre, de la vida de la razón, Sartre quedará como el testigo más implacable e inolvidable de este siglo". Sirva esta cita como corolario de lo expuesto.

XXXV

LA CONCEPCIÓN EPISTEMOLÓGICA DE LOUIS ALTHUSSER

El propósito de estas cortas líneas es exponer, a grandes rasgos, el pensamiento filosófico de Louis Althusser, en su aspecto más general: la concepción epistemológica, esto es, del conocimiento científico.

Seguramente los entendidos en la materia se extrañarán de que se proceda a abordar el pensamiento de este filósofo, sin referirlo a la política, y más concretamente al marxismo. La razón de que así se haga es muy sencilla: aparte de que existen, innegablemente, en toda su obra ideas bastante interesantes ---independientemente de que se

compartan o no---, es claro que el pensamiento de cualquier filósofo se comprende mejor si se estudia en su generalidad, más que en su particularidad. Y, en el caso de Althusser, la generalidad está dada por su concepción epistemológica, por encima de su concepción política.

Recordemos que Louis Althusser es aquel filósofo francés que, a fines de 1980, estranguló a su esposa en deplorable suceso que llegó a suscitar, entre algunas mentalidades comunes, absurdas dudas acerca del equilibrio y racionalidad de los filósofos, ante lo cual el humanista y filósofo costeño Jesús Ferro Bayona, en su columna del periódico "Diario del Caribe", el 14 de diciembre de 1980, esta frase de florilegio: "Althusser estranguló a su mujer no por ser filósofo, sino a pesar de serlo".

Althusser es, sin duda, uno de los más notables ideólogos del marxismo. Sus libros no son más que variaciones de un mismo tema: el pensamiento marxista, al que considera una ciencia; de ahí que todo cuanto piensa y asegura del conocimiento científico, lo piensa y asegura también del marxismo.

Nació en Birmandreis (Argelia) en 1918 y desarrolló una brillante carrera académica en París que le permitió acceder a una cátedra en el Collège de France. Sin embargo, durante los últimos años de su vida, no estuvo en su sano juicio, pues adoleció de psicosis maníaco-depresiva, enfermedad ésta que fue la que, en una infausta madrugada novembrina, lo llevó al uxoricidio.

Sus dos más conocidas e importantes obras son: *“Por Marx”* y “*Leer El capital”*, pero tiene, además, otros escritos, entre los que destacan: *“Respuesta a John Lewis”* y *“Elementos de autocrítica”*.

Althusspr dice: “La ciencia es el índice de la objetividad de la teoría”. Esta definición no se aleja mucho de la definición tradicional. Sólo cuando a manejarla procede, aparece el sello propio del filósofo, con arreglo al carácter y naturaleza de su pensamiento.

Una ciencia, según Louis Althusser, nunca se detiene, pero siempre tiene un comienzo. Este comienzo es su propia prehistoria; toda ciencia nace de su prehistoria. En dos sentidos efectúa la ciencia su nacimiento: en el sentido ordinario y en un sentido característico. En el sentido ordinario, quiere decir que no nace de la nada, de la noche a la mañana, sino que tiene que tener unos antecedentes, un proceso de gestación que se puede considerar oscuro e incierto, puesto que no se sabe adónde irá a parar. Y en un sentido característico equivale a decir que, una vez que nace, la ciencia presenta rasgos particulares que la distinguen tanto de la filosofía, su hermana mayor en el plano teórico, como de las ideologías prácticas.

Pero Althusser complementa esta su tesis diciendo que una ciencia nunca deja de nacer o salir de su prehistoria; que ésta permanecerá siempre como su otro. Este interminable nacer o salir de su prehistoria lo realiza la ciencia a la manera de su rechazo al error, lo

que Bachelard llamó “ruptura epistemológica”. Althusser le dio el nombre de “corte epistemológico”.

La expresión “corte epistemológico” designa, pues, el hecho histórico-teórico del nacimiento de una ciencia, que no es más, de acuerdo con lo visto, que su salida de su prehistoria, rechazando los errores de ésta.

Althusser insiste constantemente en que la “ruptura” no es una ilusión ni una “invención pura y simple”, como se ha llegado a asegurar (hace alusión aquí a John Lewis).

Al estudiar la ciencia, y especialmente el rompimiento de la misma con sus antecedentes o, lo que es lo mismo, con su prehistoria, debe uno cuidarse de no verse implicado en una interpretación racionalista que oponga la verdad al error bajo una especie de contraposición especulativa entre la ciencia y la ideología en general. Hay que evitar, igualmente, la tendencia a efectuar primero una reducción de los fenómenos para luego interpretarlos. No evitarlo significa entrar en una escena racionalista-especualativa que conduce indefectiblemente al teoricismo. Se debe, en fin, procurar no caer en el teoricismo, en la especulación o incluso en el positivismo.

Con todo, Althusser reconoce, en abierta palinodia, que en un comienzo incurrió en el error teoricista de haber concebido y definido el “corte epistemológico” en los términos racionalistas de

“ciencia” y de “no ciencia”, aunque sin llegar al extremo de hacerlo en los términos clásicos de la oposición entre la verdad y el error, como lo hizo Descartes, ni tampoco en los términos de una oposición entre el conocimiento y la ignorancia, sino en los términos de una oposición entre la ciencia y la ideología. El error estribaba, concretamente, en considerar que la ideología pertenecía a los dominios de la ilusión, actitud ésta que denotaba un evidente teoricismo, porque es indudable que toda ciencia aparecerá siempre acompañada de una determinada ideología. Si bien es cierto que, al rechazar los errores de su prehistoria, rechaza entre ellos una ideología vieja, no es menos cierto que con ella surge una ideología nueva, lo cual demuestra que es un error oponer la ideología a la ciencia, o, como las llamó el mismo Althusser al principio, la “verdad positiva” a la “ilusión ideológica”.

A modo de crítica conclusiva, digamos que nos parece advertir en el pensamiento de Louis Althusser una contradicción cuando, por un lado, parte de una definición de la ciencia que nosotros consideramos justa y objetiva: la de que “la ciencia es el índice de la objetividad de la teoría”, y, por otro lado, sostiene que toda ciencia supone una ideología. La contradicción es clara, y tiene su origen en el carácter marxista de este autor. La ciencia debe concebirse de la manera más amplia e independiente posible y sin asociarIa a sistema filosófico alguno. Si la ciencia es objetiva, no puede ser ideológica, o, dicho en otras palabras, no tiene por qué ajustarse a una ideología determinada como piensa Althusser. En este sentido, es válida aquella vieja y difundida teoría que define la ciencia como lo que se debe hacer para saber, a la inversa del arte, que es definido como lo que se debe saber para hacer.

Otra cosa es que la ciencia, durante su desarrollo o aplicación, sea en ocasiones viciada por alguna colectividad imprimiéndole un carácter ideológico conforme a determinados intereses. Pero la ciencia, en sí, tiene que ser objetiva, ajena a toda ideología, o deja de ser ciencia.

Lo anterior significa que, cuando Althusser asegura haber estado en un error al establecer oposición (exclusión) entre ideología y ciencia, en realidad no lo estaba, y sí en cambio incurrió en desacierto cuando, creyendo rectificar, asoció la ideología a la ciencia.

Louis Althusser dejó de existir físicamente en 1990.

XXXVI

LA COSTA ATLÁNTICA, PIONERA DE LA FILOSOFÍA MODERNA Y CONTEMPORÁNEA EN COLOMBIA

En la historia de la filosofía colombiana, la tradición escolástica (neotomista) fue rota en la década del cuarenta del siglo veinte con la aparición de tres obras: *"Lógica, fenomenología y formalismo*

jurídico", de Luis Eduardo Nieto Arteta; *"Ambiente axiológico de la teoría pura del Derecho"*, de Rafael Carrillo Lúquez, y *"Nueva imagen del hombre y de la cultura"*, de Danilo Cruz Vélez (1). Los dos primeros de éstos tres autores son costeños, el uno atlanticense y el otro cesarense. Luis Eduardo Nieto Arteta nació en Barranquilla y Rafael Carrillo en Atánquez. Fueron ellos quienes en compañía de Danilo Cruz Vélez, introdujeron la ideas alemanas del siglo XX en nuestro país, inaugurando así la filosofía contemporánea en Colombia, teniendo como antecedentes notables, al también filósofo barranquillero Julio Enrique Blanco De la Rosa y al pensador y humanista antioqueño Luis López de Mesa.

Rafael Carrillo fue cofundador del Instituto de Filosofía, adscrito a la Universidad Nacional, de la cual fue profesor y de la que era egresado en la rama del derecho. Estudió también filosofía en Alemania. Otra obra suya, además de la ya citada, es: *"Filosofía del derecho como filosofía de la persona''*, de publicación inconclusa.

La principal influencia recibida por Carrillo fue la del filósofo alemán Max Scheler, quien en su época ejerció un considerable influjo sobre sus contemporáneos, especialmente en los campos moral y religioso. Del pensamiento scheleriano, lo que más interesó a Carrillo fue el aspecto ético. En su libro *"Ambiente axiológico de la teoría pura del derecho"*, desarrolla el tema de la fundamentación ética del derecho, a partir de las teorías del jurista austríaco nacionalizado en Estados Unidos Hans Kelsen. Primero expone su concepción general de los valores, según la cual éstos son objetivos y trascendentes. Esta objetividad de los valores, la toma de Scheler,

para quien cada valor es una esencia fija e inmutable que no sufre alteración alguna por los juicios individuales de las personas. Y, corno son objetivos, los valores son trascendentes, concluye Carrillo.

La *epojé* axiológica es otro concepto que aparece en el libro de Carrillo cuando expone su teoría de los valores. La *epojé*, que para los estoicos es la suspensión de todo juicio sobre la existencia de las cosas, y para Husserl, la suspensión de todo juicio de valor sobre los fenómenos de la conciencia, como método de conocimiento de los mismos, adquiere una nueva dimensión significativa con Rafael Carrillo, al aplicarla éste a la teoría de los valores, en un plano del sentimiento, más que de la conciencia. Pero esta concepción general de los valoras constituye apenas un marco teórico en el libro *"Ambiente axiológico de la teoría pura del derecho"*, cuya tesis central consiste en sostener que la teoría pura del derecho de Kelsen se halla circuida del ambiente de la filosofía de los valores, buscando fundamentarse en ella.

En el desarrollo probatorio de su tesis, Carrillo se fija como propósito el prescindir de la teoría del derecho natural. Explica que, de acuerdo con la teoría pura del derecho de Kelsen, existe un momento en que el carácter positivo del derecho trasciende, dando paso a un carácter axiológico, esto es, de los valores, con lo cual el derecho ha alcanzado su purificación y, por ende, su fundamento ético o norma fundamental.

En su otra obra, *‘‘Filosofía del derecho como filosofía de la persona’’*, Carrillo, tomando como punto de partida el pensamiento de Martín Heidegger, se propone superar la escisión entre ontología jurídica y la axiología del derecho, reconciliándolas en una filosofía de la persona.

Luis Eduardo Nieto Arteta, por su parte, fue también graduado en derecho en la Universidad Nacional, y, aparte de la obra que citamos al principio, escribió: *“La interpretación de las normas jurídicas”*, *“Lógica y ontología”*, *“Economía y cultura en la historia de Colombia”* y numerosos ensayos sobre filosofía del derecho y de la historia. Su principal influencia provino del también, filósofo alemán Oswald Spengler, así como Rafael Carrillo la recibió de Max Scheler. El pensamiento spengleriano está orientado hacia la filosofía de la historia. De ahí que haya sido en este sentido en que se dio, fundamentalmente, su influencia sobre Nieto Arteta, expresada, de manera especial, en lo que se refiere a la dialéctica. Según Spengler, cada cultura cumple el siguiente ciclo dialéctico: dialéctica ingenua, etapa racionalista-metafísica y dialéctica postrera, y sostiene además que la cultura occidental estaba viviendo en el siglo XX la última de estas tres etapas, o sea, la dialéctica postrera, que representa la decadencia, la disolución (2).

Esta tesis fue aceptada plenamente por Luis Eduardo Nieto Arteta, quien así trascendió de la dialéctica materialista, inicialmente compartida por él, a una visión más amplia de la dialéctica, de corte spengleriano, que, a diferencia de aquélla, no es monista, es decir,

no concibe el mundo como un todo unitario, sino como una realidad multifacética y polivalente, susceptible de interpretaciones diversas.

Para reforzar esta actitud ideológica, Nieto Arteta recurrió a José Proudhon y a Edmundo Husserl, asimilando, del uno, su pluralismo de la realidad, y, del otro, su concepción de las diferentes esferas de la realidad. También de Proudhon acogió su interpretación de la tríada dialéctica hegeliana: tesis, antítesis, y síntesis, y, a partir de ella, realizó su propia interpretación, la cual es distinta de Marx, quien había adoptado la fórmula de una manera prácticamente idéntica a como la expresó Hegel.

Nieto Arteta, basado en Proudhon, sostuvo que, según Marx, en la última fase de la tríada hegeliana, es decir, en la síntesis, desaparecían las contradicciones, y que ello no se compadecía con una visión estrictamente dialéctica de la historia y el mundo en general, ya que el devenir histórico exigía, en todo momento y en cualquier circunstancia, la existencia de las contradicciones.

Todo este interés historiológico, producto especialmente de la influencia que recibió de Spengler, llevó a Luís Eduardo Nieto Arteta a realizar valiosos aportes al estudio de la historia continental. ‘‘Su real aporte radica en introducir, casi de una manera sistemática, las nuevas concepciones de la interpretación de la historia americana, en contraposición con las decadentes tesis de las languidecientes academias oficiales, como él mismo las llamara’’ (3).

Por otro lado, Nieto Arteta también se ocupó de la filosofía jurídica o jusfilosofía. En este terreno, y al igual que Rafael Carrillo, toma como campo de investigación a Kelsen en lo que tiene que ver con la teoría pura del derecho. Bajo la influencia de Husserl, por una parte, y del argentino Carlos Cossio, por otra, establece una relación unitiva entre fenomenología y teoría pura del derecho, esto es, entre el pensamiento de Husserl y el de Kelsen. De Husserl, acepta el concepto de "reducción eidética", que se explica o define como la puesta entre paréntesis de las formas presentes con el fin de llegar a la contemplación y conocimiento de las esencias permanentes de las cosas. De Kelsen interpreta su teoría como una lógica jurídica, tomando aquí la lógica en su sentido trascendental y no en su sentido formal, punto éste en que difiere de Cossio.

Tenemos entonces que tanto Carrillo como Nieto Arteta se movieron en los dominios de la fenomenología, la cual constituye uno de los distintivos fundamentales de la filosofía contemporánea. Las fuentes ideológicas y los objetos de estudio de ambos filósofos estuvieron constituidos por pensadores fenomenólogos (Husserl, Scheler, Kelsen, etc). La fenomenología, explicada brevemente, no es otra cosa que la filosofía adoptada por el movimiento de reacción que, en contra del neokantismo de la Escuela de Marburgo, surgió en Alemania a principios de este siglo, teniendo como iniciador y máximo exponente a Edmundo Husserl. Este movimiento censuró a la corriente neokantiana los dos siguientes hechos esgrimidos por él: haber tenido en cuenta, de Kant, sólo la *"Crítica de la razón pura"*, olvidándose de la *"Crítica de la razón práctica"*, y haber identificado filosofía con teoría del conocimiento. En otras palabras,

la fenomenología representa, en cierto modo, el resurgimiento de la metafísica en contra del racionalismo imperante.

Todo lo anterior nos demuestra que Rafael Carrillo y Luis Eduardo Nieto Arieta figuran entre los tres iniciadores de la filosofía contemporánea en Colombia, quienes acabaron con la tradición neotomista. Y como dos es más que uno, en una relación de duplicidad, no nos cabe ninguna duda de que la Costa Atlántica puede ser considerada, con justicia, pionera de la filosofía contemporánea en nuestro país, no importa que tanto Nieto como Carrillo hubiesen producido la mayor parte de sus obras en la capital de la República teniendo como punto de apoyo la Universidad Nacional. Intentar restarle validez, por esa circunstancia, a lo que aquí se afirma, es algo que se cae por su peso, porque sería como considerar, por ejemplo —y permítaseme recurrir al deporte para hacer la analogía, ya que así se me podrá entender más fácilmente—, que el boxeador Kid Pambelé, por haber hecho casi toda su carrera deportiva en Venezuela, no representa el boxeo colombiano.

Además, téngase también en cuenta que, algunos lustros atrás, otro filósofo costeño, Julio Enrique Blanco de la Rosa, había sido, a su vez, uno de los primeros en introducir en Colombia la filosofía moderna, mediante el estudio crítico de las ideas de Kant, al publicar ensayos como *"Sobre el origen y desarrollo de las ideas teleológicas en Kant"(1918), "Lo fundamental en Kant", "Kant y la matemática física", "Notas para una crítica del concepto de inteligencia en Kant"*, etc. En este sentido, ha afirmado Julio Núñez Madachi que fue a Blanco a "quien, además de haber inaugurado la

enseñanza de la filosofía en la Costa Atlántica, mediante las cátedras de Historia Comparada de los Sistemas Filosóficos en el Colegio de Barranquilla (1937), le correspondió dar a conocer, por primera vez en Colombia y sin la mediación de Ortega y Gasset, las ideas filosóficas de Edmundo Husserl" (4).

Y esta primacía de la Costa en la filosofía contemporánea colombiana en cuanto a su iniciación echa por tierra la falsa creencia que la fatuidad de algunos ha tratado de propagar, en el sentido de que en clima cálido es imposible filosofar. El mismo Carrillo, preguntado sobre este particular por alguien, respondió de la siguiente manera: "La respuesta a esta pregunta depende de la actitud que se tome frente a la vieja idea del determinismo geográfico. Hay quienes se muestran abiertamente partidarios de este determinismo. Un caso muy elocuente es el de Hipólito Taine. En su '*Filosofía del arte'* hace florecer la cultura griega, el milagro griego, de la situación topográfica de Grecia. Ésta sería una posición privilegiada. Los griegos, y sólo los griegos, habrían sido el pueblo elegido para vivir en Grecia y crear, a partir del medio ambiente geográfico, el milagro cultural que produjeron (....). ¿Pero es esta tesis histórico-geográfica de Taine la adecuada posibilidad de interpretar el fenómeno griego? No. Nada de eso. Hay opiniones diferentes. Es más, diametralmente opuestas. Una de ellas es la de Hegel (...), quien sostiene que ese determinismo no es aceptable. Y, refiriéndose a le que dicho determinismo afirma de la cultura griega, dice que el paisaje de Grecia no fue el factor preponderante en la aparición del hombre griego y de su cultura, porque ahora están los turcos y dicha cultura no ha vuelto a florecer'' (5).

Las anteriores palabras no necesitan paráfrasis alguna. Ellas se explican por sí solas y demuestran que el determinismo geográfico es una dogmática idea carente de fundamento real. Por eso, no es de extrañar que Julio Enrique Blanco De la Rosa, Luis Eduardo Nieto Arteta y Rafael Carrillo Lúquez, los tres oriundos de tierra caliente, hubiesen sido precursores de la filosofía moderna y contemporánea en Colombia.

Citas:

(1) Sierra Mejía, Rubén: "Temas y corrientes de la filosofía colombiana en el siglo XX", en: Eco**,** N° 194, diciembre 1977.

(2) Bermúdez, Eduardo y José Coley: "Las concepciones filosóficas de Luis Eduardo Nieto Arteta". Intermedio Suplemento del Caribe, No. 371, 26 de Abril de 1981, pág. 15

(3) Posada Carbó, Eduardo: "Notas diversas; Nieto Arteta y la necesidad de su rescate". Diario del Caribe, No. 6946, Barranquilla, 4 de Marzo de 1978, pág. 4.

(4) Núñez Madachi, Julio: "Julio E. Blanco y Luis López de Mesa, 'Fundadores' de la Filosofía Contemporánea en Colombia (II); introducción a la correspondencia (1918-1956), una valiosa documentación para la historia de la filosofía en Colombia". Intermedio Suplemento del Caribe, Barranquilla, 23 de mayo de 1982, pág. 11

(5) Gil, Numas Armando: "Rafael Carrillo, pionero de la Filosofía Moderna en Colombia". Magazln Dominical, Bogotá, 28 de junio de 1981, pág. 6.

XXXVII

“ESCRITOS FILOSÓFICOS” DE RAFAEL CARRILLO

La Universidad Santo Tomás, a través de su facultad de Filosofía y Letras, ha publicado, hace ya algún tiempo, una sustanciosa compilación de los escritos de Rafael Carrillo Lúquez, pionero indiscutido de la filosofía contemporánea en Colombia.

Natural del corregimiento valduparense de Atánquez, el maestro Carrillo es sin duda el más grande intelectual que ha dado el departamento del Cesar en todos los tiempos y uno de los más sólidos del país. Domina, entre otros idiomas, el alemán y el latín, ventaja ésta que le ha permitido estudiar de mejor manera la filosofía, accediendo a las fuentes primarias, es decir, a las obras mismas de los autores en su lengua original.

Al terminar el bachillerato, en el Liceo Celedón de Santa Marta, por allá en los años veintes, se fue a estudiar Derecho en la Universidad Nacional de Bogotá, carrera que culminó, pero que a cuyo grado renunció por su vocación de verdadero filósofo, la cual, desde aquel entonces, lo apartaba ya de los honores y demás apariencias mundanas que suelen cautivar a quienes son extraños a la filosofía; y los títulos universitarios, si se les mira con ojos auténticamente

filosóficos, no son más que eso: apariencias mundanas, pues lo que verdaderamente cuenta es el saber real y no su acreditación oficial.

En su calidad de profesor universitario, ha tenido como alumnos a hoy destacadas figuras del país, entre las que cabe mencionar al egregio intelectual barranquillero Alfonso Fuenmayor.

De Bogotá, viajó a Alemania, donde residió, durante seis años, profundizando sus conocimientos filosóficos, en la década del cincuenta.

Su obra cumbre, *"Ambiente axiológico de la teoría pura del Derecho"*, intenta demostrar la fundamentación axiológica de la teoría jurídica de Hans Kelsen. ***"Escritos filosóficos"*** recoge la mayor parte de la producción del pensador cesarense, comprendiendo, además de *"Ambiente axiológico"*, "*Un nuevo problema filosófico*", "*La rebelión contra los sistemas*" y "*Filosofía del Derecho como filosofía de la persona*", entre otros títulos, así corno una selecta serie de ensayos, agrupados bajo dos denominaciones genéricas: "*El presente de la filosofía*" y "*Análisis crítico-filosóficos*". Los primeros son sayos que abordan muchos de aquellos temas en torno a los cuales giran las disquisiciones filosóficas en los tiempos hodiernos. Y los segundos, exposiciones crítico-analíticas de las ideas filosóficas emitidas por otros pensadores.

Como se puede apreciar, no cabe la menor duda de que este libro del maestro Rafael Carrillo constituye lectura obligada no sólo para profesores y estudiantes de filosofía, sino para todos aquellos que han decidido enrumbarse por la vía de la reflexión acerca de los grandes problemas e inquietudes que, en todo tiempo y lugar, preocupan el espíritu humano.

Publicaciones como ésta enaltecen en gran medida la labor que, en beneficio de la cultura y el saber, adelantan instituciones como la Universidad Santo Tomás, en este caso.

XXXVIII

EL JOVEN FILÓSOFO NUMAS ARMANDO GIL

El filosofar es, por esencia, contemplativo, especulativo, inactivo. Los antiguos filósofos aspiraban a una vida teorética o contemplativa, donde el alma disfrutara de una impasibilidad absoluta. Los cínicos, los estoicos y aún los escépticos anhelaban alcanzar un estado de imperturbabilidad anímica y de indiferencia total hacia el mundo exterior, estado que denominaban *apatía* unos y *ataraxia* otros. Pitágoras concebía la vida humana como lo que ocurre en los escenarios deportivos, donde unos hombres compiten por el triunfo, otros aprovechan para negociar y otros gozan,

sencillamente, con la contemplación del espectáculo. Aquellos que en el escenario del mundo se limitan a deleitarse en la contemplación de éste, son los filósofos. El mismo Demócrito, pese a su concepción materialista de la realidad, estimaba que el sumo bien consistía en la tranquilidad imperturbable del alma, y hay quienes aseguran que se provocó una ceguera voluntaria para poder concentrarse mejor en sus meditaciones y evitar “que su corazón se le fuese tras lo que sus ojos miraban”.

Conviene anotar, sin embargo, que esta condición contemplativa del filósofo con relación al mundo exterior, es causa de un proceso autoperfectivo en el sujeto filosofante. La vida teorética produce en el filósofo perfeccionamiento y depuración del alma. El verdadero filosofar consiste, antes que en un transformar el mundo, como pretende Marx, en un transformarse a sí mismo, un transformarse orientado a la perfección, esto es, a la purificación del alma.

De lo anterior se deduce que exigirle a un filósofo, como tal, una actividad práctica, concreta, para ejecutar obras determinadas, es tarea por demás infructuosa. Este carácter contemplativo de la filosofía es un carácter inherente, es decir, inseparable de su esencia. La filosofía no es un modo de hacer, sino un modo de ser. Por eso, es impropio decir que alguien hace filosofía, cuando lo que se quiere significar es que ese alguien es filósofo. Nadie hace filosofía; simplemente es filósofo. Y digamos, de paso, que este modo de ser --el filosófico-- determina lo que un hombre vale. Así lo da a entender Aristóteles cuando dice: “El valor de un hombre no se

determina por lo que posee, por lo que dice ni aun por lo que hace, sino que está directamente expresado por lo que es en sí mismo”.

Desde luego, no se está afirmando aquí que un filósofo no pueda dedicarse a menesteres distintos de la filosofía. Un filósofo puede, obviamente, desarrollar una actividad que no tenga nada que ver con la filosofía. Podrá, por ejemplo, ejercer la política, pero no lo hará en tanto que es filósofo, sino en tanto que es político; podrá jugar al fútbol, pero no lo hará en tanto que filósofo, sino en tanto que futbolista, y así sucesivamente.

Entendemos, pues, la filosofía como una inmanencia, no como una trascendencia. Y desde este punto de vista podemos decir que Numas Armando Gil es un verdadero filósofo, puesto que para él la filosofía es fundamentalmente meditación antes que acción, haciendo recordar aquella frase de Lao Tse que reza: “El sabio conduce los asuntos sin acción, predica la doctrina sin palabras”.

En cierta ocasión, Heisenberg sugirió a Carlos Federico von Weizsacker, siendo éste bastante joven aún, que estudiara física, porque, según él, en esta materia se podían hacer aportes antes de los treinta años de edad, mientras que en filosofía ello sólo era posible después de los cincuenta, conforme a lo sentenciado ya por Platón. Tal apreciación del físico alemán quizá se cumpla en la generalidad de los casos, pero no en el de Numas Armando Gil, quien, a sus treinta y cinco años y desde antes de los treinta, ha logrado destacarse en el país como uno de los intelectuales más consagrados al estudio de la filosofía, produciendo escritos, de corta o larga

extensión, publicados en diversos medios, donde se advierte ya una línea definida de pensamiento: una marcada tendencia antipositivista en su concepción de la filosofía. Durante el último lustro, ha sido tal vez el filósofo que con mayor ahínco se ha entregado a la tarea de divulgar y promover la filosofía en Colombia y particularmente en la Costa Atlántica, a través tanto de artículos en revistas y suplementos de periódicos, como de conferencias en universidades.

Nació Numas Armando Gil Olivera en San Jacinto (Bolívar) el 3 de marzo de 1953. Allí cursó sus estudios primarios en el Instituto Rodríguez. Trasladado con sus padres a Barranquilla, cursó el bachillerato en el Colegio Nacional José Eusebio Caro, de esta ciudad, estudios que terminó en 1972. Posteriormente se radicó en Bogotá, donde estudió filosofía en la Universidad Nacional, recibiendo grado en 1980. También adelantó estudios de Literatura e Historia, y, finalmente, entre 1984 y 1987, cursó postgrado de Filosofía Política y Epistemología en la Sorbona de París.

Ha ejercido la docencia en varios colegios y universidades de la capital del país. Allí, desde 1975 hasta 1979, dictó clases en el Colegio José Acevedo y Gómez. Al mismo tiempo, en 1978 y 1979 respectivamente, fue monitor en el segundo año de la Facultad de Derecho y en el tercer semestre de la de Filología e Idiomas de la Universidad Nacional. En 1981 desempeñó las cátedras de Ética Administrativa y Metodología de la investigación Científica en la Escuela Superior de Administración Pública (ESAP). Actualmente dirige las cátedras de Filosofía Política y Epistemología en la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional y en la Pedagógica.

Asimismo, ha participado y sido ponente en diversos foros nacionales de filosofía. En uno de ellos, el de Manizales (1980), presentó una ponencia titulada *Las reflexiones de Marcuse sobre el Tercer Mundo aplicadas a nuestra sociedad*. También ha dictado conferencias en varias universidades. Recientemente, en la Universidad del Atlántico, con ocasión de la Semana Filosófica celebrada por esa institución, dictó una conferencia denominada *El despertar de la responsabilidad del hombre o la crítica al positivismo.*

Desde hace algún tiempo, viene colaborando en distintos diarios y revistas del país, especialmente en los de la Costa Atlántica, como "Intermedio", "Revista Dominical", "Huellas" y "El Túnel", entre otros. Colabora igualmente en revistas del extranjero como "Crítica Jurídica", de la Universidad Autónoma de Puebla, y "Espacios", revista epistemológica de esa misma ciudad mexicana.

Entre sus escritos se cuentan: su tesis de grado, intitulada *El concepto de historia en la filosofía de Hegel*, y numerosos ensayos, de los que cabe destacar: *Por qué y para qué enseñar filosofía*, *Hegel y el concepto de pueblo*, *La filosofía de Rafael Carrillo*, *El profesor de filosofía Francois Chatelet*, *Epistemología en la obra de Gastón Bachelard* y *Vida conyugal y filosofía*. Por estos días se halla en imprenta su primer libro, *Dominación y servidumbre*.

La producción filosófica de Numas Armando Gil es rigurosamente seria y documentada. Sus ensayos divulgativos están basados en el estudio y el análisis de los problemas planteados por la filosofía. Una vez estudiado y analizado cada problema, procede a exponerlo de una manera clara y sencilla, siendo éste uno de los mayores cuidados del filósofo sanjacintero, pues estima, con Rafael Carrillo, que "la claridad es la cortesía del filósofo, y no debe tomarse nunca como signo de mediocridad". Suya es aquella sentencia de que "quien expone oscuramente es porque ha comprendido oscuramente". Tornar la filosofía asequible para el mayor número de personas posible: he ahí uno de sus principales propósitos. Por eso, en la exposición de este joven pensador no se encontrarán frases ni construcciones abstrusas, a menos que el rigor filosófico no permita otra cosa.

Está de acuerdo con Husserl en que el principal problema filosófico de la época es la fundamentación de la ciencia, más allá de la ciencia misma. Tal fundamentación se intenta lograr mediante la epistemología, entendida ésta como abstracción valorativa del conocimiento científico. Despréndese de aquí una concepción antipositivista del quehacer filosófico. Al concebir la filosofía como una manifestación meditativa, y no fáctica, del hombre, Numas Armando Gil rechaza todo cuanto de positivismo, empirismo, pragmatismo u objetivismo quiera atribuírsele al ejercicio de la filosofía. Cuestiona severamente el carácter positivista de la enseñanza en Colombia, y se apoya, para ello, en el pensamiento de Husserl, que enjuicia el cientificismo de la sociedad europea contemporánea. Sostiene que el sistema educativo en nuestro país

está orientado a maquinizar al individuo, coartando su facultad abstracción y reflexión.

De Husserl también acepta el concepto de *verdad*, que, según él, no puede definirse "como correspondencia del pensamiento con la cosa", sino como un proceso dialéctico, es decir, como algo que se va forjando entre el sujeto y el mundo, sobre la base de una relación de reciprocidad y simultaneidad entre aquél y éste. Idéntica relación de reciprocidad y simultaneidad establece Gil en un individuo y los demás, vale decir entre el *uno* y *otro*. No admite la soledad o el aislamiento del filósofo. "Si alguien prefiere estar solo, dice, para realizar con más ahínco toda su producción filosófica, siempre tiene que terminar en el otro, porque cada uno es cada uno, y uno no es la soledad en nuestro medio, sino el nosotros como seres genéricos".

Una de sus principales aspiraciones es la de "despertar una mirada propia" en la sociedad colombiana a través de la filosofía. Nuestra sociedad, según él, se halla sumida en una grave orfandad o falta de meditación, de la cual sólo es posible salir mediante la filosofía. "Un pueblo sin meditación, afirma, es un pueblo ignorante, y un pueblo ignorante no puede salir de su minoría de edad".

Esta falta de meditación, propia de toda sociedad en crisis, se acentúa en nuestra clase política, que carece de un espíritu sustentante de sus actos y sus

ideas, orientado al bien de la comunidad y no al bien propio. En nuestro país se ha perdido el sentido de Estado: no existe una norma

kelseniana, una relación del Estado con el ciudadano y viceversa, a diferencia de lo que ocurre en países como Francia, por ejemplo, en donde es el político quien está preocupado por el ciudadano, por resolverle sus problemas; en cambio en nuestro país es el ciudadano quien tiene que buscar al político para deprecarle ayuda. Existe un divorcio total entre el país político y el país real; no hay participación ciudadana en el Estado, ni el Estado participa en el mundo del ciudadano.

Con su libro *Dominación y servidumbre en Hegel y otros ensayos filosóficos* ---una corta serie de resúmenes de los trabajos realizados en clase---, este joven filósofo bolivarense, *ex profeso* o no, ha contribuido a suplir una deficiencia académica de las facultades de Derecho colombianas actuales: la de no impartir suficientemente a los estudiantes la formación humanística que otrora se les impartía, o, al menos, no en la medida y con la intensidad de tiempos anteriores. De ahí que la publicación de trabajos como éste sea muy importante y digna del debido reconocimiento por parte de la intelectualidad colombiana tanto para el autor como para la institución que asume la tarea de editarlos, en este caso la Universidad Nacional de Colombia, más aun cuanto que, como se sabe, la producción filosófica en nuestro medio es asaz deficitaria.

El primero de los capítulos o ensayos que componen el libro y que se intitula *Hans Kelsen, el gran jurista del siglo XX*, es, básicamente, una conmovedora biografía del ilustre jusfilósofo checo, en la que el autor expone, de un manera pormenorizada, la

vida de aquél y relata, patéticamente, los avatares y vejaciones que tuvo que padecer durante su existencia terrena. Asimismo, destaca la sólida influencia que ha ejercido y sigue ejerciendo el pensamiento kelseniano. Gil muestra, inocultablemente, una gran pasión y afecto hacia la obra de Kelsen, producto sin duda del influjo que sobre él ejerce su maestro Rafael Carrillo. Y es precisamente en la obra de Kelsen donde puede encontrarse, de mejor manera y con mayor provecho, ese halo de humanismo que al parecer pretende proyectar el libro *Dominación y servidumbre* sobre el jurista.

En Colombia, los primeros filósofos que introdujeron en las facultades de Derecho el estudio de Kelsen fueron: Cayetano Betancur, Luis Eduardo Nieto Arteta y, después, Rafael Carrillo. Desde entonces, puede decirse que es casi nulo o demasiado tangencial, según tenemos entendido, el estudio de Kelsen en las facultades de Derecho. Por eso, el libro de Numas Armando Gil reviste una particular importancia.

En el segundo de los ensayos que integran el volumen, la tesis doctoral de Marx, Gil hace un análisis expositivo de la tesis con que Carlos Marx se doctoró en Filosofía: *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza según Demócrito y según Epicuro*, que es quizás, de los escritos de Marx, el que menos se lee y estudia entre los marxistas. En el análisis que hace, Gil presenta con claridad y precisión el paralelo establecido por Marx entre las concepciones atomistas de Demócrito y de Epicuro, sobre la base de ocho puntos que contemplan aspectos metafísicos, teológicos, físicos y cosmológicos, y el cual concluye con el reconocimiento, por parte

de Marx, de ambas concepciones como sistemas filosóficos independientes, no ligados por relación alguna de plagio o imitación.

Gil advierte en la tesis del joven Marx una fuerte crítica de éste contra los historiadores filosóficos de su época, basada en el respeto que debe existir hacia el pasado y el saber que el mismo encierra. De igual manera, comparte la opinión de Roger Garaudy en cuanto a que la escogencia del tema de la tesis por parte de Marx obedeció, entre otras razones, al querer "diferenciarse de los demás jóvenes hegelianos, que consideraban el movimiento dialéctico algo inmanente a lo real y no separado de ello", así como también al querer "oponerse a Hegel, esforzándose en sustituir la abstracción especulativa por la historia concreta".

Es también resaltable, dentro del contenido del libro, la teoría expuesta sobre la relación con el otro, esto es, la relación de cada ser humano con los demás. En el ensayo dedicado a este tema, *El ideal ético o la relación con el otro*, propugna Gil por un mutuo reconocimiento de los hombres, como base del ideal ético, reconocimiento que es, según él, la más grande aspiración de cada individuo y que a su vez debe fincarse, a un mismo tiempo, en la autodeterminación y en la fraternidad. "Mantener una relación ética con los otros —dice— es estar dispuesto permanentemente a concederles la palabra y a poner en palabras lo que exigimos de ellos, lo que les ofrecemos o lo que les reprochamos. Por eso, no hay ética más que con los hombres". Y concluye sintetizando: "Por eso, el ideal ético sería la explicación racional de la totalidad abierta y autodeterminante que nuestro querer se propone llegar a ser, para

huir de la identidad cosificadora”. Aboga, pues, por una armonización de la individualidad con la fraternidad, de la persona con la colectividad.

El ensayo capital del libro, *Dominación y servidumbre en Hegel*, constituye una exposición general del pensamiento de este filósofo en torno a la relación espiritual de los hombres entre sí y del hombre con la naturaleza. El autor parte del problema de la autoconciencia, planteado por Hegel al eliminar la dualidad sujeto—objeto. Esta autoconciencia está dada por la presencia del espíritu absoluto en el hombre individual y concreto, y la apetencia que dicha presencia genera en éste de ser reconocido por sus semejantes. A partir de esta autoconciencia o autoconocimiento, tiene lugar entre los hombres una lucha, precisamente, de conciencias, en la que unas consiguen vencer a las otras. La conciencia vencedora es la del hombre que opta por arriesgar su vida, pues existen —según Alexandre Kojeve, citado por Numas Armando Gil— “dos formas opuestas de conciencia: una, la conciencia autónoma, para la cual el ser para sí es realidad esencial. Otra, la conciencia dependiente, para la cual la realidad esencial es la vida animal, es decir, el ser dado para una entidad otra. Aquélla es el amo, ésta el esclavo”.

No conviene, sin embargo, al vencedor acabar con la vida del vencido, ya que, si así sucediera, no habría luego quien lo reconociera, lo cual dejaría sin sentido su victoria. Una vez sometido, el esclavo se convierte en una especie de herramienta de que se vale el amo para transformar la naturaleza. “Tenemos entonces —dice Gil— que, como el esclavo no arriesgó su

autoconciencia en el combate, por temor a la muerte, lo único que le queda es el trabajo". Pero he aquí que, precisamente, a través del trabajo llega el esclavo a su realización como hombre. Y, en este sentido, el esclavo es superior a su amo, quien no se enfrenta a la naturaleza de un modo directo, no la transforma, es decir, no la trabaja. Concluye Gil diciendo que "el haber señalado el trabajo como un aspecto positivo es otro gran mérito de Hegel".

El último de los escritos que componen el volumen es una entrevista realizada por el autor a su ex profesor de la Sorbona Louis-Sala Molins acerca de diversos aspectos de la filosofía política. Allí se pregunta y responde sobre temas como el contrato, la situación actual de América Latina, la teología de la liberación y otros. El artículo esta precedido por una introducción que describe, con un lenguaje elevadamente poético, el ambiente y las circunstancias que anteceden a la iniciación de la entrevista, y que incluye, además, una inspección prosopográfica y una breve etopeya del personaje que se ha de entrevistar. Sirva de muestra este pequeño fragmento: "Desde el sitio donde estoy, se puede mirar hacia la calle; la mirada se estrella con edificios del siglo XVIII, cúspides buscando a Dios, y con una hilera de carros vacíos subidos a los andenes que más bien parecen fantasmas transformados en pedazos de soledades".

Acerca de esta primera obra impresa de Numas Armando Gil, ha comentado el filósofo barranquillero Eduardo Bermúdez Barrera: "Desde el libro *Aproximación a la filosofía*, de Danilo Cruz Vélez, no teníamos un ensayo tan interesante como el que nos presenta ahora Numas Armando Gil". No hay duda de que se trata, pues, de

un trabajo filosófico digno de estudio y de ser tenido en cuenta en las clases universitarias, no sólo en las facultades de Filosofía, sino en las de Ciencias Jurídicas o Derecho, como un aporte al basamento humanístico de que debe dotarse a todo jurista desde el proceso mismo de su formación como tal.

Citemos, para finalizar esta reseña, a los principales pensadores que, de una u otra forma, han influido en la configuración de las doctrinas de este joven filósofo costeño: Kant, Hegel, Schopenhauer, el Marx de la primera época, Nietzsche, Hussel y, sobre todo, Rafael Carrillo, su verdadero maestro y amigo personal.

Lácides Martínez Ávila

DIVERSIDADES FILOSÓFICAS

Barranquilla, 2007

ÍNDICE

I

EL VERDADERO SENTIDO DE LA EXISTENCIA HUMANA

Lo primero que al respecto debe decirse es que el verdadero objetivo y fin último del hombre, por el cual debe principalmente luchar, es, en definitiva, uno solo, y se le puede llamar por cualquiera de estos nombres: Divinidad, Razón Absoluta, Inteligencia Pura, Providencia Divina, Espíritu Absoluto, Bien Eterno o, más simple y comúnmente, Dios. De Él todos provenimos y a Él todos habremos de volver. Para retornar a Dios, el hombre debe purificar su alma. Quien no purifique su alma no podrá retornar a Dios.

¿Qué significa purificar el alma? Purificar el alma significa despojarla de la materia que la contamina. El alma humana es una partecita del Espíritu Absoluto, que es Dios, atrapada en una masa envolvente de materia –el cuerpo--, de donde se puede definir al hombre como una chispa divina recubierta y contaminada de materia. Pitágoras dijo que el cuerpo es una cárcel del alma.

Lo que ha de retornar a Dios es solamente el alma, pero el alma purificada, es decir, descontaminada. Para lograr la purificación del alma, no basta con despojarla del cuerpo, pues, si así fuera, bastaría con morirse uno, pudiéndose, incluso, provocar la propia muerte mediante el suicidio. Pero no, el alma no se purifica de ese modo; así no se logra jamás su purificación. Quien no luche, estando aún vivo, por purificar su alma, morirá en estado de impureza, y su alma, en el más allá, seguirá estando contaminada.

Obsérvese lo que sobre esto dice Sócrates, según Platón, en el *Fedón*: “Si el alma se aleja del cuerpo manchada e impura, pues ha estado siempre gozando de él, poseída por él, gozando únicamente de lo material: comida, bebida y todos los placeres del amor; si ha vivido llena de temor o, evitando todo cuanto es oscuro, invisible y únicamente captable por la filosofía, entonces abandona la materia llena de elementos corporales, surgidos de su íntima relación con ella. Todos estos elementos corporales son para ella algo pesado, terrestre, visible, y el alma, entorpecida por ello, es arrastrada todavía hacia el mundo visible, porque el invisible le produce temor, y anda errante entre los monumentos funerarios y las tumbas. Allí se ha visto espectros de tales almas que, al haber abandonado el cuerpo en estado de impureza, retienen parte de materia que las hace visibles. Y así siguen, hasta que su amor hacia lo corporal las lleve a unirse a un nuevo cuerpo, en el que persistan en su conducta anterior”.

¿Cómo, entonces, purifica el hombre su propia alma? Alcanzando la sabiduría y practicando la virtud. Únicamente mediante la sabiduría y la virtud logra uno purificar su propia alma.

Pero, ¿en qué consiste la sabiduría?, pudiera alguien preguntar. Pues bien, no se crea que la sabiduría a que aquí se hace referencia consiste en ser un intelectual, en tener bastante cultura general o en dominar diversas disciplinas científicas. Nada de eso. La sabiduría de que aquí se habla consiste, básicamente, en adquirir el conocimiento y el convencimiento plenos de que este mundo físico y sensible que nosotros percibimos, que vemos, que conocemos, no es el mundo verdadero y definitivo, sino que existe otro mundo, otra realidad, que no podemos captar por los sentidos, porque no es sensible, no es visible, no lo podemos tocar como hacemos con las cosas del mundo físico; sin embargo, ese mundo inmaterial, esa realidad subyacente, existe, de lo que duda no hay, y la persona que posee sabiduría tiene plena conciencia de ello. A ese mundo inmaterial no puede llegar nuestro cuerpo, sino nuestra alma, y, si ésta está purificada, podrá alcanzar, a partir de allí, el seno de Dios.

Quien posee sabiduría, sabe, además, que su destino final no es otro que Dios mismo y que, por lo tanto, debe luchar en todo momento por llegar a Él. Verá este mundo físico y material como lo que realmente es: como una especie de prisión creada por Dios, donde purgan sus culpas las almas que han cometido injusticia en alguna etapa anterior de su inmortal existencia. Al sabio, por ende, no le interesan los triunfos en esta vida, si por triunfos se entienden los éxitos materiales o sociales. El único triunfo que le interesa es el

triunfo espiritual, es decir, la purificación de su alma, para poder afrontar con buenas perspectivas su estancia en el más allá. El sabio, en fin, no toma demasiado en serio las cosas de este mundo sensible, porque sabe que no constituyen la realidad verdadera y definitiva.

En cuanto a la virtud, ¿qué es la virtud?, preguntará alguien. ¿En qué consiste? ¿Cómo se practica? Ser virtuoso (poseer virtud) consiste en ser bueno y justo, para así poder cumplir con los designios de la Divinidad. Ser bueno consiste en no hacerle mal a nadie. Asimismo, ser justo es no cometer injusticia contra nadie. Platón ha dicho: "De tantas opiniones diversas, la única inquebrantable es la de que vale más recibir una injusticia que cometerla". Y en otra parte expresa: "Jamás debemos devolver injusticia por injusticia, ni hacer mal a nadie, por grande que sea el daño que nos haya causado".

Téngase la absoluta seguridad de que una de las cosas de las cuales más debe un cuidarse es la de no cometer injusticia o hacerle mal a alguien. Cuando una persona le hace daño a otra, el verdadero mal se lo causa, es, a sí misma, porque con ello incrementa la impureza de su propia alma, mientras que la persona que recibe el pretendido daño lo recibe sólo en su cuerpo, no en su alma, por lo que a la postre no resulta verdaderamente perjudicada; en cambio, quien comete la injusticia o el mal sí se perjudica verdaderamente. Un mal conferido al cuerpo es un mal aparente; los verdaderos males son los que padece el alma, y éstos son ocasionados no por causas externas, sino por las injusticias que uno mismo comete.

El hombre virtuoso, además, se preocupará por cuidar su alma, antes que su cuerpo. Sócrates dijo: “No es digno de un filósofo andar tras los placeres, como el comer y el beber, o como el placer del amor. Tampoco se esfuerzan los filósofos por los cuidados corporales, ni se distinguen por los vestidos, calzados y ornamentos exteriores. Por el contrario, los desdeñan, y únicamente hacen uso de ellos cuando la necesidad se lo exige”.

Lo contrario de la virtud es el vicio. Por eso, el hombre virtuoso huye de él. Hay cuatro principales fuentes de vicio: la gloria, el poder, la riqueza y el placer sensual. Se les ha dado el nombre de *bienes adiáforos* o bienes aparentes. La *gloria* es la fama, la celebridad. Hay personas que padecen del afán de alcanzar la fama, y eso las lleva a cometer injusticias, es decir, a incurrir en el vicio. Lo mismo ocurre con las que poseen el afán de *poder,* o sea el deseo de gobernar, de tener autoridad y dominio sobre los demás; de mandar y ser obedecido. ¡Cuántas guerras no se han desencadenado por esta dañina pasión! Del afán de *riqueza*, ni se diga. Homero exclama en un verso, palabras más, palabras menos, esto: “Execrable sed del oro, ¡adónde no arrastras a los humanos corazones!” En los tiempos actuales tenemos los nefastos ejemplos de las mafias y de los ultracapitalistas ambiciosos y sin escrúpulos, que ¡cuántas atrocidades no cometen por su desmedido afán de riqueza! El *placer sensual* es otra de las grandes fuentes de vicio; es más: puede afirmarse, sin temor a equivocación, que de él se derivan las otras tres grandes fuentes de vicio. Placer sensual significa placer de los sentidos, del cuerpo. Abarca todo lo que produce satisfacción al cuerpo: el comer, el beber, el deleite sexual, el pasear, etc.

Todas éstas son cosas que el hombre debe combatir, haciendo el mínimo uso de ellas. Lo ideal sería suprimirlas totalmente de nuestra vida, pero como al fin y al cabo todavía nos hallamos encerrados en un cuerpo material, nos resulta muy difícil sustraernos radicalmente de ellas. Esta lucha recibe distintos nombres: en filosofía convencional u ortodoxa, se le suele llamar dominio de las pasiones; algunas corrientes, como la de los gnósticos, la denominan eliminación de egos o supresión de defectos; en el cristianismo se habla de luchar contra el pecado. Pero todas estas denominaciones se refieren a lo mismo: la purificación del alma, mediante la práctica de la virtud, desprendiéndonos de los bienes materiales y alcanzando la impasibilidad del alma ante las cosas del mundo sensibles, y, sobre todo, cuidándonos de no cometer injusticia ni causar mal a nadie.

Pertinente es recordar, a tales propósitos, los consejos dados por Nuredin Alí, moribundo, a su hijo Bedredin Hassán, en el cuento "Historia de de Nuredin Alí y Bedredin Hassán", de "Las mil y una noches":

"Hijo mío –le dijo--, la primera máxima que debo enseñarte es que no te entregues fácilmente a intimidades con toda clase de personas. El medio de vivir seguro es comunicarse consigo mismo y ser reservado con los demás.

“La segunda, no cometer violencia contra nadie, porque, en tal caso, todos se levantarían contra ti, y debes mirar el mundo como un acreedor que tiene derecho a tu moderación, compasión y tolerancia.

“La tercera, no contestar palabra cuando te injurien: cuando uno guarda silencio, dice el refrán, está fuera de peligro. En semejante ocasión debes particularmente practicarlo. También sabe que con este motivo un poeta nuestro dijo que el silencio es la gala y salvaguardia de la vida, y que nunca debemos parecernos, al hablar, a la lluvia de una tormenta, que todo lo destruye. Nunca se arrepintió nadie de haber callado y sí muchas veces de haber hablado.

“La cuarta, no beber vino, porque es el origen de todos los vicios.

“La quinta, economizar tus bienes: si no los malgastas, te servirán para precaverte de la necesidad. No por eso hay que acaudalar en demasía y ser avaricioso: por pocos haberes que tengas, como los gastes cuando convenga, tendrás muchos amigos, y, por el contrario, si tienes muchos riquezas y haces mal uso de ellas, llegando a perderlas, todos se apartarán de ti y te abandonarán”.

Finalmente, digamos que la vía de retorno a Dios se conoce con distintos nombres: los filósofos antiguos la denominaron la vida teorética o contemplativa; las religiones, especialmente la cristiana, le da el nombre de salvación; los místicos en general hablan de la búsqueda interior, y, entre ellos, los teósofos usan el nombre de sendero secreto o de iniciación. Pero todas estas denominaciones

constituyen lo que genéricamente se conoce con el nombre de vida espiritual, la cual es, sin duda, más importante y apetecible que la vida material.

II

APOLOGÍA DE LA VIRTUD

Muy poco oímos hablar ya de la virtud, y tal vez a su olvido se deban muchas de las iniquidades que con frecuencia tienen lugar en el mundo actual.

Filosóficamente definida, la virtud es una disposición permanente a hacer el bien o a cumplir los deberes, por penosos que sean. Desde un principio, los antiguos distinguieron cuatro virtudes, que más tarde pasaron a llamarse las virtudes cardinales: justicia, prudencia, fortaleza y templanza.

La justicia nos hace ser equitativos y ecuánimes, reconociéndole a cada quien lo que de suyo le pertenece, y no deseando para nadie el mal que no deseamos para nosotros ni para nuestros seres queridos.

La prudencia nos permite discernir entre el bien y el mal, para seguir el uno y huir del otro.

La fortaleza nos ayuda a vencer el temor sin caer en la temeridad y a tener la fuerza de voluntad suficiente para sobreponemos a la adversidad y perseverar en la lucha por el bien.

Y la templanza, por su parte, nos induce a morigerar nuestros apetitos corporales refrenar el uso excesivo de los sentidos, sujetándolos a la razón y a la rectitud del alma.

Si todos los seres humanos, o al menos la mayoría, nos preocupáramos por ser virtuosos, no hay duda de que el mundo marcharía mejor; habría menos injusticias y menos desbordamiento de las pasiones, con lo cual se evitarían muchos conflictos innecesarios y múltiples manifestaciones de violencia, pues, al disminuir la Injusticia, es obvio que disminuirían las diversas reacciones en su contra, que constituyen la mayor fuente de violencia en el orbe.

El hombre que procura siempre la virtud será, por fuerza, un buen amigo, un buen compañero, un buen cónyuge, un buen vecino, un buen ciudadano, un buen jefe, un buen trabajador, un buen maestro, un buen estudiante, un buen padre, un buen hijo, en fin, una buena persona. Actuará siempre de la mejor manera posible ante cualquier circunstancia, y no desfallecerá fácilmente frente a las

contrariedades o los obstáculos, cuando de alcanzar un sano objetivo se trata.

El hombre virtuoso no será capaz de mentir ni de robar, ni de causar daño, sentir envidia o rencor contra nadie. En suma, la práctica de la virtud nos hará ser hombres de bien en el sentido verdadero de la palabra.

Por eso, es indudable que en la virtud se hallan contenidos todos los valores ético-morales, o valores humanos, de que tanto hoy se habla y por los cuales se clama con ahínco en aras de lograr una sociedad más justa, armónica y agradable, donde sean posibles la convivencia pacífica y la fraterna solidaridad entre los hombres.

Tómese esta nota como una cordial invitación a los lectores a que no nos olvidemos de la virtud y que, por el contrario, tratemos cada día de llegar a ser personas virtuosas en todos los sentidos, a fin de que contribuyamos a hacer del mundo, y en particular de Colombia, el edénico lugar que todos queremos que sea.

III

BREVE ENSAYO SOBRE LA VENGANZA

Entre las bajas pasiones que suele albergar el corazón humano, descuella la del espíritu de venganza, por su extremada peligrosidad. La venganza es definida por el *Pequeño Larousse Ilustrado* como un "mal que se hace a alguien para castigarlo y reparar así una injuria o daño recibido". Semejante comportamiento no tiene cabida en un ser profunda y rectamente pensante. Dicen que decía Ovidio que "la venganza es propia de los seres enfermos, estrechos y retorcidos". Este juicio encierra una sabia y reflexiva verdad. Cierto es que el dolor producido por un daño o agravio nos induce a vengarnos de aquel que nos lo causó; pero, si reflexionamos, nos damos cuenta de que ello es labor vana y, en el fondo, absurda, sin ningún sentido.

¿Qué beneficio proporciona la venganza? Absolutamente ninguno. Por el contrario, si en el momento de ejecutarla el individuo se halla padeciendo aún los efectos del daño que la originó, lo que consigue, con su torpe acto, es agregar otro dolor a su alma: el del remordimiento. No pasa de ser entonces la venganza una acción insensata, que en nada beneficia y sí, en cambio, perjudica. Es una estólida y necia lucha contra lo irremediable; es intentar lograr que lo que ya pasó no haya pasado, lo cual es una evidente aporía, propia de un razonamiento de Zenón de Elea.

El hecho vengativo se apoya en un doble engaño. En primer lugar, el vengador parte de la falsa creencia de que la ofensa que recibió lo colocó, moralmente, por debajo del ofensor. Esto es completamente erróneo, porque lo que ocurre es precisamente todo lo contrario: es el ofensor quien se coloca por debajo del ofendido. Si una persona

ofende, sin justificación, a alguien, comete una equivocación o falta, mientras que el ofendido no incurre en ninguna, lo cual equivale a decir que, en ese caso, la persona ofensora se ha ubicado, moralmente, por debajo de la persona ofendida, y no al revés. En segundo lugar, el vengador, como quiera que cree hallarse en una posición de inferioridad respecto de su ofensor o damnificador, trata entonces de bajar a éste de su supuesta posición de superioridad. Pero ¿qué sucede? Que, al vengarse, lo que hace es perder él su propia posición de superioridad —ésa sí real— y descender al nivel de quien le ofendió o perjudicó.

En vez de asumir una actitud vengativa, quien ha recibido daño u ofensa debería razonar en los siguientes términos, expresados por Balmes, en su obra "*El criterio*": "”Pues qué, ¿yo he de gozarme en el abatimiento, en el perpetuo infortunio de una familia? ¿No sería para mí un remordimiento inextinguible la memoria de que con mis manejos he sumido en la miseria a sus hijos inocentes y hundido en el sepulcro a sus ancianos padres? Esto no lo puedo hacer, esto no lo haré, es más honroso no vengarme; sepa mi adversario que si él fue bajo, yo soy noble; si él fue inhumano, yo soy generoso; no quiero buscar otra venganza que la de triunfar de él a fuerza de generosidad; cuando su mirada se encuentre con mi mirada, sus ojos se abatirán, el rubor encenderá sus mejillas, su corazón sentirá un remordimiento y me hará justicia". Claro está que tal manera de pensar y de sentir sólo puede dimanar de un alma noble y bondadosa, pulquérrima y sublime, como debe ser el alma humana. Quien no piensa ni siente así, dista nicho de ser una persona buena.

La venganza es la más peligrosa y terrible de las pasiones. A diferencia de otras, que se manifiestan en su verdadera apariencia, la venganza suele disfrazarse con la indumentaria de la justicia. ¡Nada menos que con la de la justicia!, esa virtud que fue considerada por Aristóteles, en su *Ética nicomaquea*, como “la mejor de las virtudes”, “la virtud perfecta”, aquella como la que “ni la estrella de la tarde ni el lucero del alba son tan maravillosos”. La venganza le usurpa a la justicia su inmaculado manto, para disimular su propia catadura infame. Con frecuencia se oye al vengador decir: “Tengo que hacer justicia”, y tal es la consigna que lo guía y tal el propósito que lo mueve, cuando, obnubilado por la cólera, no atiende a razones ni consejos de nadie.

Lo curioso del caso es que, por lo general, ese “deseo de hacer justicia” corresponde a un sincero sentimiento de ésta. Cree sinceramente el vengador que su acto será un acto de justicia, lo que quiere decir que, en tales circunstancias, la persona que experimenta el deseo de vengarse se engaña a sí misma o, más exactamente, es engañada por el espíritu de venganza de que es víctima. He aquí por qué la venganza es la más peligrosa terrible de las pasiones. Volvamos a Balmes, en su obra citada: “Cuando el corazón, poseído del odio, llega a engañarse a sí mismo, creyendo obrar a impulsos del buen deseo ---quizá de la misma caridad---, se halla como sujeto a la fascinación de un reptil a quien no ve y cuya existencia ni aun sospecha”.

Pero hay un hecho tan grave como paradójico en esto de la confusión de la venganza con la justicia, y es el de que, no obstante

hallarse el vengador animado por un sincero deseo de justicia, muchas veces el mal que irroga excede a la gravedad del agravio antes recibido, con lo que incurre él mismo en injusticia, es decir, viola, y casi siempre con creces, la virtud que cree defender.

La venganza, lejos de hacer bien o justicia, no hace más que multiplicar el mal en el mundo, y se debe a un sentido egoísta y mezquino del bien y el mal, en virtud del cual se reclama para sí el bien, al tiempo que se infiere mal a otro, sin entrar a considerar que dicha venganza quizá suma en la desgracia no sólo a una persona, sino también a mujeres, niños, ancianos, en fin, a seres que, aparte de no ser culpables del agravio que se nos irrogó, merecen, por su condición, especial clemencia.

Dijimos anteriormente que la venganza es, en el fondo, una tarea absurda, y, en efecto, no de otra manera se puede juzgar una acción dirigida contra la causa de un hecho absolutamente irremediable o inevitable. Es una situación análoga a la que se presentaría si se tratase de lograr que el agua del mar deje de ser salada arrojándole todo el azúcar de la tierra. De antemano se sabe que tal objetivo no se puede alcanzar. Igual cosa sucede en el caso de la venganza: se lucha insensatamente contra la causa de un mal que no se puede evitar y sabiendo por anticipado que éste ya no tiene remedio. Digamos, con Nietzsche, en "*Así hablaba Zaratustra*": "*Lo que fue*, así se llama la piedra que la voluntad no puede levantar"; y, poco más adelante: "Esto, y nada más que esto, es el fundamento de la venganza: la repulsión de la voluntad contra el tiempo y su *fue*".

Totalmente vano, repetimos, es el acto de la venganza. El mismo José María Vargas Vila, quizá el más grande apologista confeso de esa que él llamó "la Palabra Divina de la Venganza", reconoce, por ejemplo, en su libro *La República Romana*, que, el "gesto de Venganza" de Bruto contra César, no fue más que un "¡inútil y glorioso gesto de Virtud, tan noble como estéril!", y añade: "él no podía ya salvar la Libertad (...); la Libertad era un cadáver, y nada podía resucitarla, ni la sangre".

La venganza es hija del resentimiento, y madre, a la vez, del remordimiento. Está en un enorme error quien piensa que vengándose proporcionará tranquilidad a su espíritu. Si el aguijón del resentimiento es doloroso, más lo es el del remordimiento. Mientras el primero de estos dos sentimientos impele al individuo a odiar a alguien distinto de él, el segundo lo impele a despreciarse a sí mismo. Además, la ilusiva satisfacción producida por la venganza no alcanza a extirpar por completo el previo resentimiento, y ello significa que, con la legada del remordimiento, se suscitará en la conciencia un mortificante estado de ambivalencia, conforme al cual se desarrollará indefinidamente en aquélla una lacerante batalla entre el resentimiento y el remordimiento.

Finalmente, es innegable que la persona vengativa posee unos alcances mentales algo epidérmicos, vale decir poco penetrantes, que no le permiten entrar a considerar, con mayor profundidad, el problema, y solucionarlo sensatamente, esto es, no tratando de luchar contra el pasado (venganza), sino contra el futuro (prevención).

IV

EL OPTIMISMO

En los tiempos de crisis o dificultades, no debemos dejarnos abatir por el pesimismo o la desesperanza. Por el contrario, es entonces cuando con mayor fuerza debemos mantener encendida la llama del optimismo. Si no lo hacemos así, es casi seguro que veremos cerrarse ante nuestros ojos todos los senderos. En cambio, si nos mantenemos optimistas y con ánimo positivo, es muy probable que esa sola actitud baste para que encontremos la fórmula o el camino salvador.

El optimismo es hijo de la fe y, por tanto, hermano de la esperanza. Rezan, respectivamente, dos adagios que la fe mueve montañas y que la esperanza es lo último que se pierde. En ellos se conjuga la esencia del optimismo. Los grandes éxitos han sido siempre productos de la fe y la esperanza. Cuando tenemos verdadera fe, nada nos arredra ni nos hace claudicar en nuestro empeño de alcanzar la meta propuesta, a la par que la esperanza es como un faro que nos guía e ilumina, manteniendo viva en todo instante nuestra actitud de perseverancia.

El optimismo, como concepción filosófica, tiene su máxima representación en el pensador alemán Godofredo Leibniz, quien sostiene que el mundo, tal como es, a pesar de los males necesarios existentes en él, es el mejor de los mundos posibles. Dice que Dios crea libres a los hombres, y por eso permite el pecado o mal para que ellos puedan poseer el bien supremo, que es la libertad humana. Es factible que Dios, en su sabiduría, hubiera podido crear un mundo mejor si lo hubiera concebido o hubiera querido que existiera; pero ni siquiera así podría suprimir el error y el mal, a menos que quisiera destruir el poder de la autodeterminación y con ello la base de la moralidad.

Como se puede apreciar, la teoría del optimismo de Leibniz parte de la idea de que el mundo está bien hecho y que las cosas malas que en él existen seguirán existiendo aún en el caso de que Dios decidiera hacer un mundo mejor, a menos que quisiera privar al hombre de su más preciado bien: el de la libertad o libre albedrío.

Si trasladamos esta concepción del optimismo a nuestro ámbito familiar o laboral, tendremos que aceptar que tanto nuestro hogar como la empresa donde trabajamos, aún con todas las imperfecciones y deficiencias que puedan tener, están bien concebidos, y que son los mejores en su género, a pesar de los tropiezos o dificultades que a su paso puedan surgir. Por eso, debemos ser optimistas y tratar de superar con enjundia y tesón, los momentos críticos o difíciles que sobrevengan, no dejando que el desánimo o el pesimismo nos embarguen, sino, por el contrario,

fortaleciendo nuestro espíritu de superación y trabajo con una alta dosis de optimismo, de cara a un futuro mejor.

V

SOBRE LA HONRADEZ

"Pobre, pero honrado" es una consigna que muchos habremos escuchado desde niños en nuestros hogares. Son tres palabritas que, por su simpleza, tal vez no nos hayamos puesto a meditar con detenimiento, pero que, si lo hacemos, nos damos cuenta de que en ellas se resume, del modo más completo y preciso el sentido de la ética.

Pero, ¿qué es ser honrado? Lacordaire dijo que "el hombre honrado es aquel que subordina su derecho a su deber". Ser honrado significa, ni más ni menos, obrar con rectitud y pureza en todos los órdenes de nuestra vida, como, por ejemplo, no mentir; no engañar; no robar, etc., etc. A tal comportamiento debemos orientarnos todos los hombres, a costa de cualquier sacrificio o privación. A este respecto ha manifestado el escritor Rudyard Kipling:

“Ningún hombre está obligado a ser rico o grande, no, ni a ser sabio; pero todo hombre está obligado a ser honrado”.

Decíamos que la expresión “pobre, pero honrado” resume, más que ninguna otra, el sentido de la ética, y efectivamente, en el hecho de ser honrado vemos que se encuentran todos los preceptos morales habidos y por haber; cuya finalidad no es otra que la de inducir a la práctica del bien, de la rectitud.

El motivo de orgullo más grande que pueda tener una persona es su honradez, por encima de cualquier otro haber o pertenencia. Así como algunos se vanaglorian de sus riquezas, y otros, de su linaje, el hombre honrado tiene una razón mucho más valiosa para ufanarse, y es, precisamente, su honradez, el galardón más precioso que se pueda ostentar.

La manera más representativa, quizás, de practicar o demostrar la honradez es el abstenerse de apropiarse de lo ajeno. El robo, el hurto y delitos similares, aparte de ocasionar un perjuicio al otro, son reflejo de una bajísima o nula autoestima en aquel que los comete, pues hablan a las claras de un sentimiento de inferioridad, incapacidad e impotencia para obtener lícitamente aquello que se desea o necesita.

La propiedad privada es un derecho que tenemos todos y que debemos no sólo respetar, sino defender; porque sin él no podría subsistir la sociedad humana, como dijo algún pensador. A nadie le

gusta ni le conviene por lo general que lo despojen de lo que le pertenece. Se debe pensar en ello y, en vez de pretender arrebatarle a alguien lo que ha conseguido por sus propios medios e ingenio, lo que se debe hacer es intentar aprender de él e imitarle, si es que se ha tomado como objetivo el tener.

El gran mérito de ser honrado está en serlo en medio de la pobreza. Ello no significa que la honradez del rico no valga, pero es incontestable que tiene mucho más mérito el practicar la honradez siendo pobre que siendo rico, por cuanto a éste le resultará más cómodo ejercerla al tener menos necesidades materiales que aquél. He aquí otro aspecto importante contenido en la frase que da inicio a esta nota.

En todo caso, a nadie le está permitido actuar en desacuerdo con la honradez, sean cuales fueren las circunstancias en que se halle y las condiciones económicas de que disponga. En este sentido se expresó Shakespeare al escribir: “No hay tiempo tan miserable que impida al hombre ser honrado” Y, ciertamente, todo aquel que se sienta tentado a robar o hurtar, por ejemplo, debería detenerse a pensar en todas las lícitas maneras que existen de satisfacer sus necesidades o lograr la cristalización de sus aspiraciones, y atenerse a la enseñanza de Santo Tomás de Aquino, en el sentido de que, mientras haya quien se lo dé, uno no puede arrebatarle a otro aun aquello que necesita para sobrevivir. Es decir antes que robar, se debe pedir. Sobre el tema tenemos y un soneto del autor:

VI

TALES Y EL ECLIPSE

“¿Y cómo haría Tales?”, oí preguntar en cierta ocasión a alguien, refiriéndose al eclipse de sol que, según es fama, predijo Tales de Mileto el 22 de mayo (fecha gregoriana) del año 585 a. de J. C., hecho que ciertamente resulta inexplicable, dada la concepción que tenía este filósofo acerca de la Tierra y de los cuerpos celestes. Me pareció y aún me sigue pareciendo una buena pregunta.

En efecto, a Tales de Mileto, considerado como el hombre que inauguró oficialmente la filosofía occidental, se le atribuye no sólo la predicción del citado eclipse, sino, igualmente, otras proezas científicas como: medir la altura de las pirámides por su sombra, calcular la distancia de los barcos a la costa, inventar un teorema sobre la igualdad de ciertos triángulos y descubrir las propiedades de atracción y repulsión del succino o ámbar amarillo al frotarse con un pedazo de tela de lana o un trozo de gamuza, lo cual ha sido base, según los entendidos, de los descubrimientos eléctricos de que hoy nos servimos.

Ahora bien, para poder predecir científicamente un hecho, es necesario saber cómo se produce el mismo. Esto, ni más ni menos, es lo que sucede con las predicciones de los fenómenos naturales

efectuadas por los científicos en los tiempos actuales. Ellos saben, por ejemplo, que un eclipse de Sol se produce cuando la Luna se interpone entre éste y la Tierra, y que un eclipse de Luna se da, a la inversa, cuando es la Tierra la que se interpone entre su satélite y el Sol.

Pero Tales de Mileto ignoraba que ello fuese así, como se desprende de su concepción acerca de los astros: él creía, por ejemplo, que la Tierra era como un disco flotando sobre el agua, es decir, plana y depositada sobre una masa ácuea; y, por otra parte, estaba convencido de que las estrellas eran fijas y que se hallaban clavadas en el firmamento.

Como se comprenderá, una concepción semejante no podía permitirle a Tales explicarse acertadamente el fenómeno de los eclipses. ¿Cómo pudo haber hecho, entonces, para predecir el eclipse que al parecer predijo? Wilhelm Dilthey, en su breve *"Historia de la filosofía"*, explica que probablemente se valió del *período Saros* o *caldeo*, según el cual en dieciocho años se producen setenta eclipses ---cuarenta y uno de Sol y veintinueve de Luna—. De ser así, ello depondría en contra del valor científico de la predicción de Tales, ya que ésta no habría sido producto de la investigación, sino de la conjetura formada a partir de la repetición de un hecho, que no otra cosa es el llamado *período Saros* o *caldeo*: un conocimiento empírico basado en la mera observación y no un conocimiento científico surgido de la investigación, ni mucho menos un conocimiento filosófico obtenido por intelección de lo suprasensible.

VII

LA FIDELIDAD FILIAL DE DAMO

Damo fue una célebre griega, hija de Pitágoras. Vivió en el siglo VI antes de Cristo. Desde su infancia, y bajo la dirección de su padre, cultivó las Ciencias y la Filosofía, e hizo tan rápidos progresos que su fama llegó a todas partes y pudo abrir una escuela adonde acudía de todas las comarcas una multitud de jóvenes, a los que obligaba a prometer, antes de comenzar la enseñanza, que permanecerían siempre vírgenes.

Cuando murió Pitágoras, confió a su hija todos sus escritos, pero le prohibió que los diera a conocer. Se cuenta que Damo respetó este mandato de modo tan inviolable que, hallándose pobre y sin recursos, y pudiendo obtener una gruesa suma por los manuscritos de su padre, prefirió seguir en la indigencia antes que infringir la última voluntad del autor de sus días. Por esta causa, no conocemos todas las obras del célebre filósofo de Samos.

VIII

LA APORÍA DE AQUILES Y LA TORTUGA

Nadie puede negar que la más célebre de las paradojas o aporías de Zenón de Elea, la de *Aquiles y la tortuga*, es una flor de la inteligencia humana dotada de una sugestiva perpetuidad que la ha hecho resistir, incólume, el paso de los siglos. Si no, apréciese lo que, refiriéndose a ella, ha escribió Borges:

"*Las implicaciones de la palabra joya --valiosa pequeñez, delicadeza que no está sujeta a la fragilidad, facilidad de traslación, limpidez que no excluye lo impenetrable, flor para los años— la hacen de uso legítimo aquí. No sé de mejor calificación para la paradoja de Aquiles, tan indiferente a las decisivas refutaciones que desde más de veintitrés siglos la derogan, que ya podemos saludarla inmortal. Las reiteradas visitas del misterio que esa perduración postula, las finas ignorancias a que fue invitada por ella la humanidad, son generosidades que no podemos no agradecerle*".

Muchas han sido las refutaciones, o intentos de solución, que se han gestado en tomo a este sofisma, que tiene el mérito indiscutible de haber servido de base a Leibniz, veintitrés siglos más tarde, para descubrir el cálculo infinitesimal. Las más notables de estas refutaciones son las de Aristóteles, Hobbes, Hegel, Stuart Mill,

Lotze, Lewis Carroll, William James, Badley, Bergson y Russell. Cada una de ellas constituye, por supuesto, un análisis lógico del problema, rebatiendo y hasta dilucidando el argumento zenoniano. Pero, esto no obstante, la joya, como dice Borges, sigue allí, impertérrita, conservando su original brillo y su poder de atracción y sugestión.

Consiste esta paradoja en considerar que Aquiles, el de los pies ligeros, a pesar de ser más rápido que una tortuga, nunca podrá alcanzar a ésta si le da una cierta ventaja al momento de la partida. A continuación, intentaremos exponer el modo como, a nuestro juicio, se resuelve la famosa aporía de Aquiles y la tortuga, inventada por Zenón de Elea:

Existen dos maneras tradicionales de enunciar la paradoja, y cada una de ellas constituye, no hay duda, un planteamiento distinto de la situación. Veamos. En unos textos aparece: "La velocidad de Aquiles es diez veces mayor que la de la tortuga", mientras que en otros se enuncia: "La velocidad de Aquiles es diez veces la de la tortuga". Se concluye en ambos casos que cuando Aquiles haya recorrido los diez metros que le ha dado de ventaja a la tortuga, ésta habrá recorrido un metro; que cuando él haya recorrido ese metro, ella habrá recorrido un decímetro, y así sucesivamente hasta el infinito, sin llegar a alcanzarla nunca.

La primera de estas dos formas equivale a decir que la velocidad de Aquiles es once veces la de la tortuga, de la misma manera que si Juan tiene diez veces más dinero que Pedro y éste tiene un peso.

Juan tendrá once pesos. En tal caso, resulta falsa la conclusión de que, cuando Aquiles haya recorrido diez metros, la tortuga habrá recorrido uno, pues, siendo su velocidad once veces la del animal, cuando éste haya recorrido un metro, Aquiles le da alcance, es decir, a los once metros del punto de partida del héroe y a un metro de donde salió el quelonio. Obsérvese que aquí la ventaja que lleva un corredor al otro en espacio es igual a la que el otro le lleva a él en velocidad, numéricamente hablando.

La segunda forma —"la velocidad de Aquiles es diez veces la de la tortuga" — es lo mismo que decir: Aquiles es nueve veces más veloz que la tortuga. En este caso, donde la ventaja que un móvil le lleva al otro en espacio no es igual, numéricamente, a la que el otro le lleva a él en velocidad, se hace necesario, si queremos demostrar que el hombre se alcanza animal, tener en cuenta lo que en el párrafo siguiente se explica.

Para comparar los recorridos de los dos móviles, no se debe tomar como unidad de medida el tramo de un metro dado por Zenón, puesto que no corresponde sino a la división de la distancia que separa aquéllos antes de la partida. Hay que tener en cuenta que, desde el momento en que Aquiles y la tortuga empiezan a correr, la distancia varía en cada instante, empequeñeciéndose. Por esta razón, para averiguar cuándo se alcanza el móvil más veloz al más lento, debemos tomar como unidad de medida el tramo obtenido de dividir la distancia que los separa inicialmente, entre el número de veces que la velocidad del uno supera a la del otro. Esta división nos da: *un metro más un noveno de metro*. Tal es el tramo que debemos

tomar como unidad de medida para comparar los recorridos de ambos móviles. De este modo, no diríamos con Zenón: “Cuando Aquiles haya recorrido los diez metros, la tortuga habrá recorrido un metro”, sino (teniendo en cuenta que la velocidad de Aquiles es nueve veces mayor que la de la tortuga): “Cuando la tortuga haya recorrido *un metro más un noveno de metro*, Aquiles habrá recorrido esa distancia más nueve veces la misma, es decir, *once metros más un noveno de metro*”, con lo cual, obviamente, le da alcance.

Queda, así, demostrado, a despecho del Palamedes de Elea —como llamó Sócrates a Zenón—, que Aquiles sí se alcanza a la tortuga, bien sea a los once metros del punto de partida de él, o bien a los *once metro más un noveno de metro*, según se plantee la paradoja.

IX

CRATILO, MÁS HERACLITIANO QUE HERÁCLITO

Cuando se hace referencia, en filosofía, al continuo fluir de las cosas, a la inestabilidad perenne de cuanto existe, se recuerda de inmediato a Heráclito. Y es, desde luego, justo que así sea, puesto que fue, precisamente, el célebre filósofo efesino el creador de esta

teoría. Sin embargo, tuvo Heráclito un discípulo que fue más extremoso y radical que él en la sustentación de su doctrina.

Nos referimos a Cratilo de Atenas, aquel que fuera el primer maestro que tuvo Platón, antes de ser discípulo de Sócrates, y a quien "el Divino" dedicara uno de sus diálogos. Vivió en el siglo V antes de Cristo, y, por el mismo Platón, se sabe que era más joven que Sócrates y que su padre se llamaba Enicrión. Se desconocen de él más detalles biográficos.

Cratilo llevó hasta sus últimas consecuencias la doctrina del devenir de su maestro. Heráclito, como se sabe, había sostenido que todo cambia y nada permanece, y había ilustrado esta tesis con aquella famosa alegoría de que "nadie entra dos veces en un mismo río", la cual explicaba diciendo que cuando alguien penetra —o, más exactamente, cree penetrar— por segunda ocasión en un río, el agua que encuentra ya no es la misma que halló la primera vez, puesto que la corriente, como no se detiene, va reemplazando a cada instante unas aguas por otras.

Pues bien, Cratílo sostuvo que "no se entra a un río ni siquiera una sola vez", porque, según este filósofo, al mantenerse las aguas en continuo discurrir, el río en su totalidad es distinto en cada momento, por muy fugaz que éste sea, razón por la cual no se puede hablar nunca de un río determinado, ni mucho menos penetrar en él.

De idéntica manera, estimaba Cratilo que a las cosas no debía ponérseles nombre, pues, siendo ellas continuamente cambiantes, mal podría designarse con un nombre a algo que en cada instante deja de ser lo que es para pasar a ser algo distinto. Por esta razón, Cratilo prefería no hablar, y, cuando le hablaban, se limitaba a responder haciendo señas con los dedos.

X

EL POCO VALORADO MELISO

Hay entre los filósofos eleatas uno cuya doctrina no ha sido en absoluto valorada, sino, por el contrario, desdeñada, no obstante ser, a nuestro juicio, el que con mayor acierto enfocó el planteamiento fundamental de la escuela: la unidad del ser. Nos referimos a Meliso de Samos, a quien se sindica injustamente de haber precipitado la decadencia del eleatismo, dizque por haber intentado conferir un carácter material al *ente*. Vivió Meliso en el siglo V antes de Cristo, y fue también militar, aparte de filósofo, habiéndole correspondido dirigir la escuadra de su patria durante la rebelión de Samos contra Atenas, donde logró una resonante victoria naval en el año 442, aunque más tarde los samios cayeron vencidos ante Pericles. Asistió,

según parece, a las lecciones de Parménides, cuyas doctrinas matizó, como veremos, de características especiales.

Es costumbre que las exposiciones o tratados sobre la escuela de Elea destaquen únicamente a Jenófanes, como el fundador; a Parménides, como el más representativo y máxima figura, y a Zenón de Elea, como el más vehemente defensor. A Meliso sólo se le cita en sentido de censura y menosprecio. Aristóteles, por ejemplo, califica su sistema de grosero.

Meliso acepta los postulados generales de la escuela, con arreglo a los cuales el ser es uno, todo, inmóvil, lleno, idéntico y eterno. Pero se aparta de Parménides en dos puntos: en primer lugar, estima que el ser o ente es infinito y, en consecuencia, es erróneo considerar que el cosmos tenga forma esférica; en segundo lugar, el mundo sensible no es para él --como sí lo era, en cambio, para Parménides-- una mera ilusión de los sentidos, sin relación alguna con el ente, sino una realidad que constituye una manera de ser del ente mismo, sin que ello afecte para nada la unidad de éste.

No ha hecho, entonces, Meliso sino ampliar y, si se quiere, corregir la concepción de Parménides acerca del ser. Parménides había descubierto la otra dimensión de la realidad: el aspecto inmaterial (objeto, desde entonces, de la que más tarde se llamaría Metafísica). Pero cayó en el error de quedarse en lo que descubrió, olvidando el aspecto material, hasta el punto de negar la realidad sensible, considerándola mera apariencia.

Meliso advierte la grieta abierta por Parménides e intenta cerrarla: intenta unir lo material con lo inmaterial, aunque sin perder de vista que se trata de dos aspectos distintos de un todo unitario: *lo que existe*, o, dicho de otro modo, el *ser*. *Lo que existe* constituye un todo unitario que comprende dos aspectos distintos y definidos, lo material y lo inmaterial, así como, por ejemplo, la superficie terráquea comprende el mar y el ecumene, y, si proseguimos este símil, podríamos decir que el ecumene es como lo material, y el mar como lo inmaterial, siendo las almas humanas como las diversas fuentes de agua que manan y fluyen por todo el planeta.

En resumen, digamos que es injusto el juicio despectivo que hacen Aristóteles y la crítica filosófica en general sobre Meliso de Samos. Aristóteles tilda, como ya se dijo, la doctrina de este filósofo de burda, y la crítica filosófica, por su parte, conceptúa que Meliso fue un representante decadente de la escuela eleática. Tanto el uno como la otra razonan a la luz de la lamentable escisión —interpretada también como duplicación— del mundo efectuada por Platón e iniciada por Parménides con antecedencia de Jenófanes. Decimos "lamentable" porque a partir de dicha escisión se dividió igualmente, con irreparable desacierto, al quehacer filosófico en materialista e idealista.

Esta polarización ha traído como consecuencia que, hoy por hoy, los filósofos opten por definirse o como materialistas o como idealistas, y esto, en nuestra opinión, los priva de ejercer la filosofía de un modo auténtico y cabal, pues juzgamos que, sin la metafísica la filosofía es algo así como un carruaje sin cochero o como un ejército

sin comandante, y, sin la física, puede compararse con un tren sin vagones o con un caudillo sin seguidores. He aquí, pues, el mérito que no se le ha reconocido a Meliso: el de haber tenido una visión integral del ser y, por ende, de la filosofía, aceptando las dos dimensiones de la realidad: la material y la inmaterial, esta última llamada también espiritual.

XI

HIPIAS, EL QUE HACÍA DE TODO

El filósofo pitagórico Hipias de Elis era, según la historia, un típico factótum, esto es, un hombre que sabía hacer de todo. No es éste, desde luego, un caso único en la historia, ni es nuestro propósito presentarlo como tal. Se sabe, por ejemplo, que Leonardo Da Vinci dominaba diversas disciplinas y que, dicho sea de paso, era capaz de pintar con una mano mientras tomaba un dictado con la otra. También de Aristóteles se puede decir que era omniscio. Lo que llama la atención en Hipias es el hecho de que haya sido este filósofo el primero de quien se tenga noticia que reunía tantas y tan variadas aptitudes.

Es cierto que los Siete Sabios de Grecia —entre ellos Tales de Mileto---, lo mismo que otros pensadores antiguos, como Anaximandro, poseyeron un saber multifacético. Al mismo Homero se le atribuye cierta omnisciencia, aunque Jenófanes de Colofón se la niega rotundamente. Pero el que cultivó disciplinas más disímiles y, si se quiere, antagónicas, al menos en los tiempos antiguos, fue Hipias. Se puede asegurar que fue el primero en quien convergieron armónicamente la filosofía y el arte, cumpliéndose en él, pudiéramos decir, aquel famoso aforismo de Horacio que reza: *"Omne tulit punctum, qui miscuit útile dulce"* ("Gana todos los puntos el que mezcla lo útil con lo agradable"). Además, es preciso aclarar que no es lo mismo saber de todo que saber hacer de todo, del mismo modo que se puede saber de fútbol sin ser futbolista, o de política sin ser político.

Hipias de Elis, hijo de Diótipo y discípulo de Hegesidamo, y perteneciente a la primera generación de sofistas —comedios del siglo V antes de Cristo—, fue, además de filósofo: jurisconsulto, matemático, orador, poeta, pintor, escultor, musicólogo, artesano, joyero y hasta mecánico. Se cuenta de él que en unos juegos olímpicos se presentó ufanándose de haber fabricado, él mismo, sus sandalias, su túnica, su manto, su anillo, en fin, todo cuanto llevaba puesto.

Por otro lado, a Hipias se le considera el padre de la mnemotecnia, por cuanto se dice que era capaz de repetir, en el mismo orden y sin equivocarse, cincuenta palabras seguidas que oyese una sola vez.

Asimismo, se declaraba en disposición de sostener una tesis con la misma eficacia y contundencia que la contraria.

Se han conservado de él, a través de Estobeo, algunas máximas como éstas: “Los envidiosos son dos veces desgraciados: una por la desdicha propia, y otra por la dicha ajena”. “La calumnia debiera ser castigada más severamente que el robo, porque los calumniadores nos roban la estimación publica, que entre nosotros es el mejor bien”.

XII

FILOLAO, PRECURSOR DE COPÉRNICO

Usualmente, cuando se habla sobre los orígenes del sistema heliocéntrico, las palmas y los honores se les tributan a Copérnico y a Galileo. Poca alusión suele hacerse a los predecesores de éstos, y, si se hace, es corriente ver que, a lo sumo, se mencione a Aristarco de Samos, el célebre matemático y astrónomo de la Escuela de Alejandría, como el primero que tuvo idea de este sistema cosmográfico.

Casi nadie hace mención del filósofo Filolao de Tarento como el verdadero padre de la teoría heliocéntrica, siendo que en efecto lo fue. Perteneciente a la escuela de Pitágoras, no es extraño observar que quienes relacionan el origen de las ideas heliocéntricas con el pitagorismo, lo hagan refiriéndose a "las doctrinas pitagóricas" y no, concreta y específicamente, a Filolao.

Vivió este filósofo durante la segunda mitad del siglo V antes de Cristo y era natural de Tarento, aunque hay historiadores que lo creen oriundo de Crotona o de Tebas. Estuvo radicado por algún tiempo en Heraclea, de donde se trasladó más tarde a Tebas. En esta ciudad fundó una escuela médico-filosófica, en la que tuvo como discípulos, entre otros, a Simias, Cebes, Jenófilo, Echécrates, Diocles y Polimnesto de Fliunte. Se estima que fue el primer pitagórico que divulgó por escrito las doctrinas de la escuela, de la cual ha sido considerado uno de los dos más grandes matemáticos, al lado de su paisano Arquitas de Tarento.

Concibió Filolao la existencia de un *fuego central*, alrededor del cual giraban no sólo la Tierra y la Luna, sino también las estrellas y el Sol mismo. Este *fuego central*, invisible para nosotros y del cual el Sol que nos alumbra no era más que un reflejo, recibió también los nombres de *fogón del universo*, *foco de todo*, *guarda de Júpiter* y *madre de los dioses*.

Como se puede ver, tenemos aquí una concepción heliocéntrica del cosmos, que constituye la primera vislumbre del movimiento de translación de la Tierra. De igual manera, a dos condiscípulos de

Filolao correspondió descubrir el movimiento de rotación de nuestro planeta. Se trata de los siracusanos Hicetas y Ecfanto, quienes, sin embargo, a pesar de reconocer que la Tierra daba vueltas sobre sí misma, creían que el eje de esta era a la vez el eje del universo, idea geocéntrica que se oponía, por supuesto, a la tesis de Filolao.

Otros aspectos conocidos de la doctrina de éste se hallan inscritos en los campos de la teoría del conocimiento, la física y la medicina. Creía Filolao que a cada cosa le pertenecía un número, sin el cual era imposible concebirla y mucho menos conocerla. Consideraba que los elementos de la naturaleza eran heterogéneos y que para constituir un todo precisaban del medio de la armonía, siendo esto lo que se llamó la unión de los complejos.

En su calidad de médico —que también lo era—, explicó las enfermedades atribuyéndolas a un desequilibrio entre el calor y el frío existentes en el cuerpo.

Volviendo al tema de la explicación heliocéntrica del universo, cabe señalar, para concluir esta breve exposición, que, al no ser el Sol el fuego central de que habla Filolao, es innegable que dicho fuego guarda gran analogía con el astro, aún desconocido, en cuyo contorno se mueve el Sol y todo nuestro sistema planetario, si hemos de dar crédito a ciertas hipótesis modernas.

XIII

LA INCOMPRENDIDA ESCUELA CÍNICA

Salvo para algunas mentalidades poco numerosas, la reputación alcanzada por los cínicos con el correr de los siglos es, a todas luces, negativa. “Cínica” se le dice hoy en día a una persona inverecunda, descarada y sin decoro, con el ánimo de ofenderla. Sin embargo, fueron los cínicos unos filósofos admirables, tanto por su virtud y su ética inflexibles, como por su incomparable valor para practicar sus principios. La causa de que en nuestros días se tenga una idea negativa de ellos proviene, sin duda, de los prejuicios y convencionalismos sociales.

Vivían, andaban y vestían estos filósofos con la sencillez más extrema que uno se pueda imaginar. Algunos, procediendo aun de familias ricas, prefirieron regalar su fortuna y vivir en la más completa miseria. Todo esto lo hacían con el fin de liberarse, lo mayormente posible, de las necesidades corporales y también para combatir con su propio ejemplo las vanas pretensiones del comportamiento social en materia de gustos y modales. Semejante actitud, tan difícil de comprender por los demás, logró confundir hasta al mismo Sócrates, quien la atribuyó a un recóndito orgullo y a un afán de notoriedad.

Los cínicos constituyen una de las cinco escuelas en que se suelen agrupar los filósofos socráticos menores (las otras cuatro son: la escuela de Megara, la de Elis, la de Eretria y la de Cirene). Floreció la escuela cínica en el siglo IV antes de Cristo, y fueron sus representantes más notables: Antístenes (su fundador), Diógenes de Sínope y Crates de Tebas.

Hay dos versiones acerca del origen de la palabra *cínico*. Según la una, se debió al sitio en que Antístenes tenía su escuela ---el Cinosargo, gimnasio para los atenienses que no eran nobles---, y, según la otra, se derivó de la palabra *kynés*, que en griego significa "perro", atendiendo a la forma en que vivían los cínicos, semejante a la de este animal, es decir, mísera y con desparpajo. El mismo Antístenes, al decir del historiador filosófico Diógenes Laercio, se consideraba como un "perro manso".

Antístenes de Atenas (422 – 370 a. de J. C.) fue primero discípulo del sofista Gorgias, pero terminó siendo uno de los más asiduos alumnos de Sócrates, cuya doctrina llevó a tal grado que se complacía en ridiculizarse a sí mismo. Vestía con descuido y desaseo; andaba descalzo y con el cabello y la barba largos y abandonados, pretendiendo con ello, quizás, como dijera algún comentador, convertir a los demás a una sencillez "primitiva y salvaje". La filosofía, para él, consistía más que todo en el modo de conducirse. Era enemigo de la molicie y del lujo, a los que anteponía la sencillez absoluta y la fuerza moral. Su indumentaria era la de un mendigo, y gozaba con el menosprecio de la gente. Con todo esto

buscaba, además, combatir la doctrina voluptuosa de Aristipo ---de la escuela cirenaica--- y sus seguidores. “Primero maniático que voluptuoso”, decía. El sabio, según él, debía disponer de una entera libertad y zafarse del yugo de las necesidades superfluas, poniendo por encima de todo la virtud y mostrándose indiferente a todo lo demás, especialmente al dolor.

He aquí algunos de los hechos y dichos atribuidos a Antístenes por Diógenes Laercio. Habría sido el primero que definió la oración gramatical, al decir: “La oración es una exposición de lo que era o es”. Habiendo oído en cierta ocasión que Platón hablaba mal de él, contestó: “De reyes es el oír males habiendo hecho bienes”. Asimismo, habiendo venido una vez a visitar a Platón, quien estaba enfermo, y visto una vasija en que éste había vomitado, dijo: “Veo aquí la cólera, pero el fasto no lo veo”. Según Hecatón, en sus *Chrios*, solía decir “que era mejor caer en poder de cuervos, que en el de aduladores; pues aquéllos devoran los muertos, éstos a los vivos”.

Tras escuchar a un amigo suyo lamentarse de que se le habían perdido unos Comentarios, le dijo: “Convenía los hubieses escrito en el alma, y no en el papel”. Decía que “las ciudades se pierden cuando no se pueden discernir los viles de los honestos”. Llamaba cosa absurda “quitar el joyo de las mieses, y del ejército los soldados inhábiles, sin arrojar de la República a los malos”. A los que oían se hablaba mal de ellos, los instaba “a que lo sufriesen con paciencia, aun más que si uno fuese apedreado”. Aconsejaba a los atenienses expidieran un decreto sentenciando que los burros eran

caballos; y, teniendo ellos esto por cosa irracional, dijo: “Pues entre vosotros también se crean generales del ejército que nada han estudiado, y sólo tienen en su favor el nombramiento”.

Diógenes Laercio, además, atribuye a Antístenes diversas frases, como, por ejemplo: “El sabio se basta a sí mismo” (autarquía); “Todas las cosas propias son también ajenas”; “Lo mismo es ser virtuoso que noble”; “La virtud basta para la felicidad, no necesitando de nada más que de la fortaleza de Sócrates”. A alguien que le preguntó que cómo debería ser la mujer con quien se casaría, le respondió: “Si la recibes hermosa, será común a otros; si fea, te será gravosa”. A otro que le hacía la observación de que tenía pocos discípulos, le dijo: “Porque yo no los arrojo de mí con vara de plata”. Ensalzado cierta vez por unos hombres malos, contestó: “Temo haber cometido algún mal”.

El más célebre de los filósofos cínicos es Diógenes de Sínope o *el Cínico*, más incluso que el mismo fundador de la escuela, de quien fue discípulo y cuyas rarezas exageró. Vivió en el siglo IV antes de Cristo. Cuando llegó a Atenas y empezó a asistir a las lecciones de Antístenes ---las cuales, por la rigidez de su moral, atraían pocos oyentes---, Diógenes se vio rechazado por el mismo maestro, quien llegó a amenazarle con su bastón, pues creyó que se trataba de uno de los que acudían a escucharle para burlarse. “Pega ---le dijo Diógenes---, que no hallarás bastón tan duro que pueda impedirme venir a escuchar tus lecciones”. A partir de entonces, fue el discípulo más perseverante de Antístenes y el más eficaz divulgador de sus doctrinas.

Enseñó Diógenes la conveniencia de una vida libre de cuidados y deseos, en la que se opongan el valor a la desgracia, la naturaleza a las normas y convenciones sociales, y la razón a las pasiones. Su vida era el reflejo exacto de lo que predicaba: en el invierno solía andar descalzo sobre la nieve, y en el verano se tendía largo tiempo sobre la abrasadora arena; pernoctaba dentro de un tonel, mientras el día lo pasaba en el pórtico de Júpiter; iba vestido con harapos, llevando a la espalada un morral, en el que portaba algunos alimentos repelentes, obsequiados por los transeúntes; comía cuando ya no soportaba el hambre, y, cuando sentía sed, bebía en una vieja escudilla, la cual botó un día en que vio a un muchacho tomar agua en el hueco de la mano.

Diógenes Laercio presenta a su tocayo *el Cínico* andando por las calles, zahiriendo con sus observaciones a cualquiera. A un tipo de conducta desordenada le increpó al ver que tocaba el arpa: “¿No te da vergüenza saber armonizar los sonidos de un trozo de madera y no saber armonizar tu alma con los deberes de la vida?”. Se mofaba de los demagogos; atacaba a los magistrados y sacerdotes, y ridiculizaba a los adivinos y oráculos. Echó un gallo desplumado en la escuela de Platón, que había definido al hombre como “un animal bípedo implume”. Se ponía en marcha constantemente para contradecir la negación del movimiento, postulada por los eleatas. Vejaba a los afeminados discípulos de Aristipo. Regresando de Lacedemonia a Atenas, dijo: “Paso del cuarto de los hombres al de las mujeres”. Recorría las calles con una linterna encendida en pleno día, diciendo: “Busco un hombre”. Censuraba a los que pedían a los dioses lo que ellos consideraban bueno y no lo que fuera bueno

realmente. De los que pregonaban cosas buenas y no las practicaban, decía que se asemejaban a los instrumentos de música, que ni oyen ni sienten los acordes que producen. Alguien le preguntó en una ocasión: “¿Qué provecho sacas de la filosofía?”. Y él respondió: “Por lo menos, el de estar preparado contra todo lo que venga”.

Se cuenta de Diógenes que, durante la batalla de Queronea, cayó prisionero en manos de Filipo y que éste le dejó en libertad tras admirar la osadía de su lenguaje. Cierta vez, unos piratas se apoderaron del barco en que viajaba y vendieron al filósofo como esclavo. El voceador le preguntó que qué sabía hacer, a lo que él, escuetamente, le contestó: “Mandar a los hombres”, y le sugirió a continuación que en vez de preguntar quién quería comprar un esclavo, preguntara más bien quién quería comprarse un amo. Y, en efecto, Diógenes, al ser comprado por un rico hacendado de Corinto llamado Xeníades, causó tan alto concepto en su amo, que éste no dudó en confiarle la educación de sus hijos y, seguidamente, la conducción de su casa, de modo que era Diógenes el verdadero amo, y Xeníades le obedecía en todo con presteza, diciéndoles a sus amigos que tenía un verdadero genio en su hogar.

Convencido Diógenes de que la gimnasia era muy importante no sólo para la formación física, sino también para la espiritual, les imponía a los niños de su amo trabajos duros, de esclavos; los enseñó a tirar el arco, a montar a caballo y manejar las armas; los obligaba a dormir en el duro suelo y los hacía vestir como pordioseros, para que se fueran desprendiendo de los vanos prejuicios y acostumbrándose a soportar el dolor. Mas, al mismo

tiempo les hacía aprender de memoria trozos enteros de los principales poetas, escritores y filósofos. Decía que el saber es para los jóvenes templanza, para los viejos consuelo, para los pobres riqueza, y para los ricos ornato”.

Diógenes, al igual que Antístenes, se comparaba a sí mismo con un perro, pero un perro que, según sus propias palabras, andaba “mordiendo a los malvados y ladrando a los delicados y voluptuosos”. Hallándose en Corinto, fue a visitarle Alejandro Magno, quien iba a partir para el Asia, y le pregunto el rey al filósofo: “¿Qué quieres de mí?”. Y le respondió Diógenes: “Que te apartes un poco y no me ocultes el sol”. Esta célebre entrevista ha sido festejada, en sus poemas, por autores como Juvenal y Campoamor, entre otros. También en otra ocasión, habiendo Alejandro venido a su presencia y díchole: “¿No me temes?”, le preguntó Diógenes que si él era bueno o malo; diciendo aquél que bueno, le respondió éste: “¿Pues al bueno quién le teme?.

En cierta ocasión, siendo esclavo Diógenes, le preguntó el comerciante que intentaba comprarlo: “¿Qué me enseñarás si te compro?”. Y la respuesta del filósofo fue: “Te libraré de tus delicias y te acostumbraré a la pobreza; en seguida te haré sudar, dormir sobre el duro suelo y comer de todo; si tienes dinero y sigues mis consejos, lo arrojarás al río; no te cuidarás de los padres ni de la patria, y todo cuanto dicen sobre aquéllos y ésta será para ti un fábula. Habitarás en cualquier vieja casucha, o en una tumba, o, como yo, en un tonel. Tu renta se limitará a tu alforja, y con ella serás tan feliz como Júpiter”. Refiérese que sus amigos quisieron

rescatarlo, y que él los trató de necios, diciendo que "los leones no son esclavos de los que los mantienen, sino que éstos lo son de los leones, pues es cosa de esclavos el temer, y las fieras son temidas de los hombres".

Preguntado qué hacía para que lo llamasen perro, respondió: "Halago a los que dan, ladro a los que no dan, y a los malos los muerdo". Como dos afeminados se escondiesen de él, les dijo: "No temáis, que el perro no come acelgas". A uno que le afeaba el que entrase en lugares inmundos, le respondió: "También el sol entra en los albañales y no se ensucia". A uno muy ungido con ungüentos olorosos, le dijo: "Mira no sea que la fragancia de tu cabeza cause hedor en tu vida". Sostenía que "aun el mismo desprecio del deleite puede sernos gustosísimo una vez acostumbrados, pues así como los acostumbrados a vivir voluptuosamente con dificultad pasan a lo contrario, así también los ejercitados contra los deleites fácilmente los desprecian".

A él se le atribuye el siguiente silogismo: "De los dioses son todas las cosas; los sabios son amigos de los dioses, y las cosas de los amigos son comunes; luego todas las cosas son de los sabios". Y este otro: "Si el comer no es absurdo alguno, tampoco lo será comer en el foro; es así que el comer no es absurdo; luego, ni lo es en el foro". Preguntándole un boticario, llamado Lisias, si creía que había dioses, respondió: "¿Cómo no lo creeré si te tengo a ti por enemigo de ellos?". Cuando necesitaba dinero, lo pedía a sus amigos, no como prestado, sino como debido. Hallándose en un baño poco limpio, dijo: "¿Los que se bañan aquí dónde se lavan?". Al amor del

dinero lo llamaba “la metrópoli de todos los males”. Decía que “los voluptuosos son semejantes a las higueras que nacen en los despeñaderos, de cuyo fruto no goza el hombre, sino que se lo comen cuervos y buitres”.

Se declaraba Diógenes “ciudadano del universo”, pues su concepto de patria no tenía nada que ver con límites ni fronteras. Tal vez pensando en él, puso Luciano en boca de un cínico estas palabras: “Tener por cama la tierra y por cobertura el cielo, el mundo por casa y toda clase de alimentos; poner lejos de mí el pernicioso deseo de amontonar, causa de todos los males; en una palabra, preferir la escasez al amor de lo superfluo: tal es mi carácter… Los más sabios son los que tienen menos necesidades; Hércules, el bienhechor de la humanidad, era pobre e iba medio desnudo. ¿No es mejor imitar a este héroe que a esos afeminados que viven esclavos de su pasiones, arrastrados por la ambición, la cólera, el amor carnal, la sed de placeres, como por otros tantos caballos furiosos e indomables?”.

Acerca de la muerte de Diógenes, hay tres versiones distintas. La primera sostiene que murió a causa de la mordedura de un perro, curiosa ironía del destino, ya que, como queda dicho, los cínicos se creían unos perros. La segunda pone por motivo un derrame biliar. Y la tercera afirma que se suicidó conteniendo la respiración.

Otro cínico importante fue Crates de Tebas, de quien se cuenta que, perteneciendo a una familia muy rica, optó por depositar sus riquezas en manos de un banquero, diciéndole que, cuando sus hijos fueran mayores, se las entregara si eran hombres vulgares, pero que

las donara a los pobres si aquéllos llegaban a ser filósofos. Quedó así Crates voluntariamente reducido a una indigencia absoluta. Se le describe como un hombre de denodado valor, de dulces costumbres y de clara inteligencia. Su comportamiento era totalmente contrario a los usos y costumbres comunes: se vestía con gruesas telas en las épocas de calor, y con indumentaria ligera en las de frío, cosas que hacía no tanto para nadar en contra de la corriente, como para desafiar los rigores del dolor. Su alimentación se componía de lo estrictamente necesario. Huía de los placeres y aborrecía a las mujeres, por considerarlas inclinadas al lujo y a la vanidad y causa de muchos trastornos en la sociedad. No obstante, era Crates de un carácter dulce y afable, y de de un ánimo expansivo. En Atenas era toda una autoridad moral, y se le llamaba "el abridor de puertas" por su propensión a entrar intempestivamente en cualquier casa para recriminarle al dueño sus vicios y malas acciones.

La naturaleza no había sido muy benigna, en el aspecto físico, con Crates, quien adolecía de una joroba y era ostensiblemente feo. Sin embargo, y pese al desfavorable concepto que él tenía de las mujeres, despertó una fervorosa pasión en una joven de noble y acaudalada familia, cuyos padres se opusieron, como era de esperarse, a su deseo de casarse con Crates. Pero la enamorada señorita les dijo que, si no accedían a su intención, se suicidaría, por lo que ellos no tuvieron otra alternativa que aceptar el connubio. En vano trató el mismo Crates, a instancias de los padres de Hiparquia, que así se llamaba la joven, de disuadir a ésta, mostrándole su joroba y haciéndole notar su fealdad y su pobreza, al tiempo que la conminaba a reflexionar. Pero ella le contestó que ya había pensado bastante el asunto y que estaba absolutamente segura de que en

ninguna otra parte hallaría un marido más hermoso ni más rico que él. De modo que se casaron, y, tras el matrimonio, llegó a adquirir Hiparquia la categoría de filósofa, pasando como tal a la posteridad y catalogándosele como uno de los representantes de l a incomprendida escuela cínica.

Refiérese de Hiparquia que, durante un banquete ofrecido por Lisímaco, expuso contra Teodoro *el Ateo* ---de la escuela cirenaica--- el siguiente argumento: “Lo que pudo hacer Teodoro sin reprensión de injusto, lo puede hacer Hiparquia sin reprensión de injusta: hiriéndose Teodoro a sí mismo, no obró injustamente; luego tampoco Hiparquia obra injustamente hiriendo a Teodoro”. A esto, el hedonista no tuvo nada que objetar, pero intentó, en cambio, poner a Hiparquia en ridículo, criticándole ---al tiempo que la tiraba de la ropa--- el que hubiese descuidado su vestir y abandonado la lanzadera con que fabricaba las telas. Mas Hiparquia, sin arredrarse, le replicó: “¿Te parece, por ventura, que he mirado poco por mí al dar a las ciencias el tiempo que habría gastado en fabricar la tela?”.

A raíz del matrimonio de Crates con Hiparquia, los cínicos instituyeron unas fiestas denominadas *Cynogamias* (“Bodas de perros”), y, con este mismo nombre e idéntico motivo, existe un poema latino escrito por Pedro Petit. Hay, asimismo, una novela griega de autor desconocido, intitulada “Anagrama de Hiparquia”, y otra de Christoph Wieland, cuyo título es “Crates e Hiparquia”.

Los restantes cínicos conocidos son: Metrocles de Marinea, Mónimo de Siracusa, Onesicrito de Astipalea, Menipo de Gadara, Menedemo *el Cínico* y Brisón *el Aqueo.*

Metrocles era hermano de Hiparquia, y, habiendo sido primero discípulo de Jenócrates, académico, y luego de Teofrasto, peripatético, se convirtió al cinismo merced a un curioso y singular suceso que relata Diógenes Laercio de la siguiente manera: "Metrocles, discípulo de Crates y hermano de Hiparquia, había estudiado antes con Teofrasto, peripatético, donde estuvo a pique de perder la vida. Fue el caso que, estando un día en la lección, se le escapó una ventosidad involuntariamente. Tanto fue el rubor y pena que de ello le sobrevivino, que se encerró en un cuarto con ánimo de dejarse morir de hambre. Sabídolo Crates, entró a él con el fin de consolarlo, y, habiendo comido antes altramuces, lo procuró persuadir, primero, con palabras, diciéndole que ningún absurdo había cometido; antes, sería cosa monstruosa no despedir los flatos según la naturaleza; y luego, soltando él también su flato, lo curó de obra y lo alentó con razones. Desde entonces fue su discípulo, y salió un célebre filósofo".

Hay quienes consideran a Metrocles el último representante de alguna importancia de la escuela cínica. Se le atribuye el siguiente apotegma sobre la perseverancia: "Las cosas, unas, se adquieren por dinero, como la casa; otras, con el tiempo y la aplicación, como las disciplinas". Y este otro sobre el dinero: "Las riquezas son nocivas si de ellas no se hace buen uso". Parece que optó por suicidarse para evitar los achaques de la vejez.

Mónimo de Siracusa fue discípulo de Diógenes de Sínope y de Crates de Tebas. Acerca de él, cuenta Diógenes Laercio que “fue tan constante que, despreciando la gloria mundana, anhelaba sólo la verdad”. Y Menandro hace también memoria de él diciendo en uno de sus dramas: “Fue sórdido, y mendigo además de esto”, y a todo lo demás tuvo por fasto”. Se cuenta que Mónimo era sirviente de un banquero de Corinto y que, a raíz de haber oído a Xeníades, el hacendado que compró a Diógenes de Sínope, hablar tan bien de éste, decidió abrazar las doctrinas cínicas y, fingiéndose loco, empezó a botar todo el dinero de su señor, quien, por supuesto, lo despidió ipso facto y, al verlo hacerse discípulo de Diógenes y después de Crates, tuvo por cierta su locura. Sin embargo, el ya mencionado Menandro hace de Mónimo el siguiente elogio: “Fue Mónimo o Filón un varón sabio, despreciado de todos, con su zurrón pendiente. ---He aquí ya hay tres zurrones---. Pero hablaba símiles elocuentes; y es seguro, por Dios, que no hallo dicho comparable al “conócete a ti mismo” y a este semejantes”.

Onesicrito de Astipalea tuvo por maestro también a Diógenes de Sínope y es considerado por algunos, en vez de Metrocles, el más importante de los cínicos ulteriores a Crates. Es fama que, habiendo ido a Atenas a rescatar a dos hijos suyos que eran discípulos de Diógenes, se sintió tan atraído por las lecciones de este filósofo, que no sólo no se llevó a sus hijos, sino que él mismo se convirtió en discípulo de aquél y fue uno de los más notables. Guardó con Alejandro Magno una relación que ha sido comparada a la que guardó Jenofonte con Ciro *el Joven*, pues acompañó, en calidad de filósofo e historiador, al rey macedónico en su expedición

conquistadora al Asia, de la misma manera como Jenofonte lo había hecho con Ciro; y escribió igualmente una "Historia de Alejandro", similar de tal modo a la "Ciropedia" de Jenofonte, que, según los historiadores, sólo se estima menos que ésta en la proporción que una copia se tiene por inferior a su autógrafo.

Menipo de Gadara, por su parte, fue esclavo, en un principio, de un Bato de Ponto, pero se enriqueció a base de la usura y compró su libertad y su condición de ciudadano de Tebas. Se dice que era tan avaro que, al padecer una gran pérdida económica, no la supo resistir y se ahorcó. Este proceder se lo censura Diógenes Laercio en unos versos donde dice: "Si la naturaleza conociera del perro, ¿crees tú que se colgara?", queriendo significar con ello que no fue un cínico auténtico, porque, de haberlo sido, no se hubiera suicidado por la pérdida de sus bienes, sino que, tomando el ejemplo de los perros, hubiese sido feliz sin pertenencia material alguna. Fue famoso Menipo por sus invectivas mordaces y sarcásticas, especialmente contra los epicúreos, y de él reciben, a partir de entonces, el nombre de *menipeas* las sátiras de esta clase.

Menedemo *el Cínico* había sido discípulo del epicúreo Colotes de Lampsaco antes de abrazar la filosofía cínica. La historia da cuenta de que se volvió supersticioso en extremo, hasta tal punto que cargaba en la cabeza un casquete arcádico en el que se hallaban bordados los doce signos, e iba por las calles vestido de Furia, pregonando que venía del infierno a observar a los pecadores, para luego bajar allá y contárselo a los demonios".

Finalmente, de Brisón *el Aqueo* sólo se sabe que fue discípulo de Sócrates y que, al parecer, colaboró en la composición de los "Diálogos" de Platón.

Lo que la humanidad tal vez no ha sido capaz de entender con respecto a los cínicos es que la conducta y el pensamiento de ellos no se debieron, en nuestra opinión, al afán de distinguirse, ni a ningún complejo de inferioridad, ni a la "insuficiente cultura", como pretenden algunos críticos de la filosofía. El verdadero propósito de los cínicos no fue otro que el de hacer concordar el pensamiento y las palabras con las obras o actos humanos de una manera exacta y rigurosa; podría decirse que ecuacional.

Sabido es que la casi totalidad de las personas que pregonan cosas buenas y hermosas es incapaz de practicarlas, pues siempre fue mucho más fácil hablar que obrar conforme se habla. Pregonar, por ejemplo la sencillez lo puede hacer cualquiera, pero no es cualquiera quien toma la decisión de vestirse con harapos, o de salir por las calles descalzo, o de vivir en cualquier casucha. La comodidad y la presentación personal son aspectos de primer orden en el gusto de las gentes, y liberarse de ellos es tan difícil como eliminar de nuestra personalidad los defectos o egos que la integran.

No es extraño oír decir a alguien: "A mí no me importan ni el lujo ni la comodidad material". Pero vemos en la práctica que quien así habla no se atrevería a ponerse un vestido viejo y descolorido, ni a vivir en un tugurio, pues le daría vergüenza. En cambio, Antístenes, Diógenes, Crates y sus seguidores sí lo hicieron, y con una

satisfacción sabia y elevada que les permitió no sólo no avergonzarse, sino sentirse con ello por encima de sus semejantes, a quienes, además de ponerles tal ejemplo, aconsejaban e instruían con sus lecciones.

Otras veces oímos expresar a una mujer o a un hombre: “A mí me tiene sin cuidado la belleza física del ser amado; lo que me importa son sus cualidades”. Y, sin embargo, quien esto dice, ¿se atrevería a casarse con un monstruo? Es casi seguro que no. En contraste, la bella y rica Hiparquia no sólo se atrevió a hacerlo, sino que tenía decidido quitarse la vida si no se le permitía el casamiento con Crates.

Lo que los cínicos trataron de lograr fue, repetimos, una correspondencia total e irrestricta de lo que se piensa y se habla con lo que se hace, y no ser, según el magnífico símil de Diógenes, como “los instrumentos de música, que ni oyen ni sienten”. Se ha tomado a Sócrates como clásico ejemplo de esta correspondencia. Pero, en honor a la justicia, hay que reconocer que Sócrates, respecto de los cínicos, se quedó corto en la aplicación y práctica de sus doctrinas, no obstante que prefirió perder la vida antes que transgredir sus propias enseñanzas.

Fue tarea de los cínicos llevar a la práctica, sin limitación alguna, la doctrina de la sencillez y la virtud, que había tenido origen en Sócrates. Hubo quizás en ellos alguna extralimitación. Pero debe tenerse en cuenta que la escuela cínica constituía una especie de reacción contra la escuela cirenaica, que proponía el desbordamiento

de los placeres. Los cirenaicos puede decirse que habían hecho una interpretación negativa de las enseñanzas de Sócrates acerca de la felicidad, yéndose por el camino del goce presente e inmediato, de tipo sensual. Los cínicos reaccionaron contra esta tendencia de una manera tan enérgica y vehemente que incursionaron tal vez en los dominios del extremo opuesto. Pero este exceso bien puede entenderse como un método de lucha.

Por lo demás, los cínicos, como se habrá podido observar, no tienen nada que tachárseles en cuanto al ejercicio de la moral y la práctica de la virtud. Fueron ellos quienes, como queda visto, se aplicaron con más celo y arrojo al ejercicio de la rectitud moral. Antístenes estimaba que la ciencia sólo era valiosa en la medida en que sirviera a la moral y a la virtud. Además, estos filósofos no sólo se preocuparon por practicar ellos la ética y la virtud, sino que se esmeraron en infundir la una y la otra a sus conciudadanos y a todos aquellos que escuchaban sus lecciones.

XIV

MENCIO, MÁXIMO SEGUIDOR DE CONFUCIO

El confucianismo se impuso definitivamente en China con la aparición de Mencio, quien es considerado como el segundo sabio chino, después de Confucio, precisamente.

Mencio o Mencius es la forma latinizada de Meng-tzu, nombre que también lo escriben Meng-tse. Nació este importante filósofo en oriental la ciudad de Tsou, provincia de Shang-tung, en la primera mitad del siglo IV a. de C., es decir, un siglo después de la muerte de Confucio. Habiendo quedado huérfano de padre desde la temprana edad de tres años, se educó bajo los cuidados de su madre, mujer de espíritu noble y de admirables atributos morales que supo transmitir a su hijo. Fue discípulo, según se cree, de Tse-se, nieto y discípulo, a su vez, de Confucio, cuya filosofía cautivó sobremanera el interés y la simpatía de Mencio desde temprano.

En la época en que vivió Mencio, los reinos que conformaban la sociedad china se hallaban en continuas luchas entre ellos, por lo que los distintos soberanos se sentían inseguros y temerosos en todo momento, circunstancia ésta que los impulsaba a rodearse del mayor número de sabios posible, para servirse de sus enseñanzas y consejos. Mencio, una vez que estuvo profundamente versado en las cosas del saber, principalmente en la doctrina d los King, esto es, de los libros sagrados o canónicos, y en los ritos antiguos, pasó a ser uno de estos sabios, quienes pueden compararse con los sofistas de la Grecia de aquellos tiempos.

Así, prestó sus servicios, en primer lugar, al rey Hsüan, de Chi, quien hizo caso omiso de sus enseñanzas. Se marchó, entonces, al estado de Liang, mas el rey Hui también pretirió sus preceptos. Al pedirle éste su concepto sobre lo que debía hacer para atraer beneficios a su reino, se puso de manifiesto que Mencio se había equivocado de puerta. La respuesta la dio en los siguientes términos: "¿Por qué habla Vuestra Majestad de beneficios? Basta que prevalezcan los principios de bondad y rectitud". Y agregó luego que si el rey se interesaba sólo en las ventajas para su reino; los ministros y demás funcionarios, en el provecho de sus familias, y la gente del pueblo, en el de sus propias personas, entonces "los de arriba y los de abajo", o sea, las clases sociales, lucharían entre sí en aras de obtener beneficios, en detrimento, lógicamente, del país. Puso de presente, además, que quien estime que es más importante el beneficio personal que la bondad y la rectitud, no se sentirá satisfecho hasta cuando no despoje a los demás de sus bienes. Explicaba que nunca una persona con corazón ha desatendido a sus padres, y que, igualmente, ningún ser humano con conciencia ha pasado por alto a su soberano, por lo que, siendo así, todo gobernante debería limitarse a hablar de la bondad y la rectitud, y no de beneficios.

En cierta ocasión, el rey Hui, ante las desgracias que le estaban ocurriendo, como la pérdida de territorios, derrotas militares y la muerte de un hijo, consultó a Mencio sobre cómo debía actuar. La respuesta que le dio el sabio no le hizo ninguna gracia: debía procurar no depender de la fuerza bruta y tratar de realizar un buen gobierno a base de la reducción de penas, la abolición de impuestos exagerados y el cultivo de las virtudes. Terminaba diciéndole

Mencio que, en esas circunstancias, su pueblo sería capaz de derrotar al mejor dotado ejército, aún valiéndose de simples estacas.

Todos estos razonamientos estaban muy lejos de ser acogidos como consejos por el rey Hui, por lo que el filósofo, desengañado, optó por dejar de predicar en el desierto y se retiró a su estado natal, donde se consagró de nuevo al estudio, así como también a la formación de jóvenes y a la redacción de su obra, titulada homónimamente *"Mengzu"* y la cual consta de siete volúmenes y hace parte importante de los "cuatro libros" (*Sse-chu*) que los chinos consideran el monumento más valioso de su filosofía moral, después de los *King*.

Mencio combatió, con especial ardor, el pensamiento de Yangchu y el de Moti. Sostenía que el principio de Yangchu "cada uno para sí" excluye la autoridad del príncipe, ya que quien busca su propio provecho no está dispuesto a sacrificarse por su soberano. De Moti, decía que su amor incluyente, abarcador de todos los seres por igual, desconoce la existencia de los padres. No reconocer la existencia de los padres y príncipes equivale, según Mencio, a reducir al hombre a la condición de animal. Este modo de pensar de Mencio patentiza su carácter confuciano, pues, como se sabe, una de las notas principales de la filosofía de Confucio es su incondicional respeto a los superiores, a la autoridad.

También atacó Mencio a los filósofos del sur, que seguían las enseñanzas de Shen-nung y, de acuerdo con ellas, propugnaban una vida sencilla, extensiva al soberano. Así, éste debía trabajar también

en las labores del campo. Esta idea fue ridiculizada por Mencio, quien afirmaba que los asuntos del Estado y las faenas del campo no pueden ser jamás concurrentes, sino que, conforme a la ley universal, los que se dedican al trabajo de la inteligencia gobiernan, en tanto que los que trabajan con los brazos son gobernados.

La incesante búsqueda, por parte de Mencio, de un soberano auténtico que fuera capaz de poner fin al cuadro caótico y bélico del mundo de entonces, no obtuvo ningún resultado compensatorio, por lo que el pensador, al final, ya desalentado y desesperanzado, expresó estas amargas palabras: “Por lo visto, el Cielo no quiere que haya en este mundo ni paz ni gobierno”.

Como buen confuciano, Mencio le dedicó gran parte de su empeño al análisis de la benevolencia (*yen*), que consideraba unida a la rectitud (*yi*), ya que aquella se manifiesta en esta.

Lo que distingue a la filosofía de Mencio es su afirmación de la bondad innata del hombre. “El hombre, por su naturaleza, es esencialmente bueno”. Respecto al carácter moral de la naturaleza humana, existían hasta entonces tres teorías: la de Laotzé, que sostenía que el hombre, por naturaleza, no es bueno ni malo; la que expresaba que la naturaleza humana podía ser buena o mala, según las circunstancias, y la que aseveraba que la naturaleza de algunos hombres es buena y la de otros, mala. Mencio fundamenta su idea de que el hombre es bueno por naturaleza en el siguiente raciocinio: “Todo hombre tiene sentimientos de compasión hacia los que están en desgracia, de aversión hacia el mal, de deferencia y respeto hacia

sus semejantes; sabe discernir lo verdadero de lo falso y el bien del maI. La conmiseración es la benevolencia. El horror al mal es la rectitud. La deferencia y el respeto constituyen la urbanidad. La prudencia es la virtud por la cual discernimos lo verdadero de lo falso y el bien del mal. La benevolencia, la rectitud, la urbanidad y la prudencia no nos vienen de fuera como un metal fundido que se vierte en un molde. La naturaleza las ha puesto en nosotros”.

Refiriéndose a la tesis de Laotzé, Mencio dice que es injusta, porque, según ello, por ejemplo, para fabricar un objeto utilizando un vegetal cualquiera, tendríamos que interrumpir el crecimiento natural de éste para irlo moldeando de acuerdo con nuestra conveniencia o gusto, ya que, si los dejamos crecer libremente, no va a ser ni bueno ni malo, y, en tales condiciones, no nos serviría, puesto que, para fabricar el objeto, necesitamos que el vegetal sea bueno. Sin embargo, nadie interrumpe ni moldea el crecimiento natural de los vegetales para fabricar objetos, sino que se utilizan tal como ellos naturalmente crecen. Esto, elevado a la esfera humana, prueba que no es cierto que el hombre no sea ni bueno ni malo, sino, por naturaleza, bueno.

Laotzé dijo: “La naturaleza humana es como un remolino contenido. Si le abres una salida al este, el agua fluirá hacia el este; si le abres una salida al oeste, el agua fluirá hacia el oeste. La naturaleza humana no distingue el bien del mal, del mismo modo que el agua no distingue el este del oeste”. Mencio refutó este argumento de la siguiente manera: “Es cierto que el agua no establece diferencia entre el este y el oeste, pero ¿fluirá lo mismo hacia arriba que hacia

abajo? La naturaleza del hombre tiende al bien como el agua tiende a correr hacia abajo. Ahora bien, si chapoteas el agua, puedes hacer que salte por encima de tu cabeza, y si la represas, puedes llevarla hasta la cumbre de una montaña. En tal caso, ¿obedecerá a su tendencia natural? No, obedecerá a una fuerza externa. Parejamente, cuando se hace que el hombre practique el mal, se está forzando su naturaleza a alejarse de sus propios cauces.

Son las cosas del mundo las que, según Mencio, echan a perder la innata condición buena del hombre. Con esta idea, se adelanta Mencio, en muchos siglos y en un sentido más amplio, a Juan Jacobo Rousseau, quien sostuvo que el hombre nace bueno, pero la sociedad lo corrompe.

Considera Mencio que el hombre está dotado de ciertos sentimientos que integran su naturaleza buena y los cuales son: la compasión, la vergüenza, la aversión, la modestia, la tolerancia, la aprobación y la desaprobación. Al respecto, puso el siguiente ejemplo: "Supongamos que un grupo de hombres ve a un niño que está a punto de caer en un pozo. Todos experimentarán alarma y compasión. Si manifiestan estos sentimientos, no es para pretender la gratitud de los padres del niño, ni para ganarse los elogios de sus vecinos, ni por temor a ser reputados como hombres sin corazón". Con este ejemplo, trata de demostrar Mencio que el hombre por naturaleza, está inclinado al bien y que no es verdaderamente hombre quien carezca de tales sentimientos.

Mencio murió en el 289 a. de C., en su tierra de origen, a la edad de 84 años.

XV

LOS RAZONAMIENTOS DE EUBÚLIDES

En los tiempos antiguos, hubo un filósofo llamado Eubúlides de Mileto, perteneciente a la escuela de Megara, que se ideó unos ingeniosos argumentos, con el doble propósito, quizá, de retar las reglas silogísticas de Aristóteles y combatir los conceptos fundados en la experiencia. Hablar de esto ahora podría parecer extemporáneo; sin embargo, conviene tener presente que el saber de la antigüedad es algo así como un diccionario, que, por muy viejo que sea, podrán faltar en él nuevas palabras, pero difícilmente las definiciones que contiene dejarán de ser válidas. De ahí lo que una vez escribió Alfonso Reyes:

“El director de cierta revista francesa devolvió a un filósofo el manuscrito de un ensayo sobre la idea de Dios: ‘Lo siento ---dijo—, pero el tema no es de actualidad’. ¿Para qué ocuparse de Grecia? No es de actualidad. Tampoco lo es el aire que se respira. Porque sucede que todavía pensamos, hablamos y obramos en griego ---sepámoslo o no—, aunque con frecuentes faltas de lógica, de sintaxis y de

conducta. Es decir, como los mismos griegos. La perdonable ignorancia, al menos perdonable error y el ya perdonable snobismo han presentado a Grecia como cosa ajena y distante, como deleite para pocos y como tarea de especialistas. Llevamos a Grecia por dentro y ella nos rodea das partes".

Con estas palabras del erudito y humanista mexicano, queremos, no justificar el porqué del tema que aquí nos ocupa, sino más bien patentizar la justicia y el acierto que hay en no olvidar nunca las realidades históricas, por distantes que se hallen en el tiempo. Particularmente, en lo

que a la filosofía respecta, es de suma importancia conocer y mantener vivo el recuerdo de las escuelas griegas, ya que ellas constituyen los primeros eslabones de esa cadena de oro que es el pensamiento occidental.

En la historia de la filosofía, hay algunas cuestiones olvidadas o tenidas por secundarias, que, por lo tanto, no ameritan ya ser materia de estudio en los seminarios ni en las cátedras de filosofía. No obstante, es conveniente conocerlas, entre otras razones, para no incurrir en el error de dar por novedosas aquellas ideas o teorías que pudieran presentársenos hoy como cosa nueva a pesar de haber sido tratadas en la antigüedad. Tal podría ser el caso de los argumentos sofísticos de Eubúlides, que se exponen a continuación.

Eubúlides de Mileto pertenecía a la escuela subsocrática de Megara, la cual se caracterizó por el abundante uso de razonamientos

ingeniosos y sutiles, muchas veces extraídos de los cabellos, hasta el punto de haber sido juzgada severamente por alguien que la tildó de "ofrecer el deplorable espectáculo de la inteligencia humana aplicada a sutilezas propias para falsear el juicio, mejor que para ejercitarle".

Eran siete los mencionados argumentos. El primero, denominado *el mentiroso*, se enunciaba así: Si una persona miente, pero a la vez confiesa que miente, ¿miente o no miente, en tal caso? Por un lado miente, porque afirma algo que es falso, pero por otro lado no miente, ya que dice verdad al confesar que miente. Este argumento, cuyo texto griego se desconoce, fue dado a conocer por Cicerón. Según Hesiquio de Mileto, un tal Filetas de Cos murió a causa de los esfuerzos realizados al intentar resolverlo.

El segundo, conocido como *el escondido* y cuya formulación se ignora, se cree que equivale al cuarto.

El tercero, Electra, lo presenta Luciano así: "Electra, hija de Agamenón, sabía y no sabía al mismo tiempo, pues en presencia de Orestes, aún desconocido, sabía que Orestes era su hermano, pero ignoraba que el que se hallaba en su presencia era Orestes".

El mismo Luciano presenta el cuarto argumento, *el enmascarado*, de la siguiente manera: "¿Conoces a tu padre? —Sí, seguramente. —Pero si llevando a tu presencia a un hombre enmascarado, te pregunto si le conoces, ¿qué responderás? ---Que no le conozco. —

Pues bien: este hombre es tu padre; de modo que si no le conoces, no conoces a tu padre”.

El quinto argumento, denominado *sorites* o *del montón*, se formula así: como en dos granos no hay un montón, tampoco lo habrá si se les agrega otro grano, ni si se les agrega otro, ni otro, ni otro y así sucesivamente, porque sólo se va añadiendo una unidad en cada caso, y un sólo grano no determina el que haya o no montón. También se formula este argumento de la manera inversa: Si de un montón de granos se quita uno, seguirá habiendo un montón, y lo mismo ocurrirá si se le quita otro, otro y otro sucesivamente, puesto que únicamente se resta un grano en cada ocasión.

El sexto argumento recibe el nombre de *el cornudo*, y, según Diógenes Laercio, lo presenta Eubúlides de esta forma: “Lo que no has perdido lo tienes; luego, si no has perdido cuernos, tienes cuernos”.

Del séptimo argumento, que se conoce con el nombre de *el calvo*, no se sabe cómo era su formulación, pero se cree que era similar a la del quinto.

Todos estos argumentos o sofismas, como puede apreciarse, se pueden reducir a cuatro, teniendo en cuenta que el segundo, el tercero y el cuarto son, en el fondo, uno solo, y que lo mismo acontece con el quinto y el séptimo.

XVI

LA VIRTUD SEGÚN ARISTÓTELES

La virtud, viejo tema de la filosofía moral que había sido abordado por pensadores como Sócrates y Platón, quienes la situaban entre el hábito y la razón, ajena al saber, es estudiada de una manera más sistemática por Aristóteles en su obre *"La ética nicomaquea"*. Para este notabilísimo filósofo, la virtud es el hábito mediante el cual el hombre se hace bueno y gracias a él realizará bien la obra que le es propia.

Distingue dos clases de virtudes: la intelectual y la moral. La primera se adquiere por medio del aprendizaje, y la segunda, por medio de la costumbre. Esto significa que la virtud nunca es innata, sino adquirida. Existen entre los hombres, eso sí, distintos grados de capacidad para recibirla y desarrollarla. En la medida en que cada hombre se ejercite en la virtud, ya sea mediante el aprendizaje o mediante la costumbre, será más virtuoso. "Todo lo que hemos de hacer después de haberlo aprendido ---dice---, lo aprendemos haciéndolo, como, por ejemplo, llegamos a ser arquitectos construyendo, y citaristas tañendo la citara". En otras palabras, los

hábitos nacen y se conforman de realizar iterativamente actos similares.

Aristóteles hace la observación de que alguien podría no comprender el hecho de que para uno ser justo deba realizar actos de justicia, por considerar que si practicamos dichos actos es porque ya somos justos, o que si realizamos actos de templanza es porque ya somos temperantes, y así en las demás virtudes, del mismo modo como es gramático aquel que ejercita la gramática, y músico, el que ejercita la música. Al respecto explica el filósofo que lo que acontece es que, en el caso del gramático, por ejemplo, hay quien tal vez tenga algún acierto gramatical por casualidad o porque alguien se lo sugirió, pero que solamente es gramático aquel que ejercita la gramática gramaticalmente, esto es, con arreglo al saber gramatical que posee, y que, además, en este aspecto, hay diferencias entre las artes y las virtudes, puesto que las obras de arte contienen su bondad en sí mismas, independientemente de la intención o disposición de su autor; basta con que estén hechas de tal o cual modo; en tanto que las virtudes, para ser tales, exigen que el agente actúe con disposición análoga y que sea consciente de ellas. La virtud requiere que en el acto de practicarla se sienta placer o alegría, pues no es virtuoso quien realiza obras de virtud con disgusto o irritación.

Cabe señalar que la virtud no está ligada a los actos que la producen únicamente en una relación causal, sino que, en la práctica de esos mismos actos, alcanza ella su pleno ejercicio y perfección. Así vemos, por ejemplo, que una buena alimentación es causa del vigor corporal, pero, a su vez, el hombre vigoroso puede, con mayor

facilidad que el que no lo es, ingerir y asimilar adecuadamente una alimentación abundante. Lo mismo pasa con las virtudes. El hombre, mediante la abstinencia, se hace temperante, y, una vez que lo es, puede más fácilmente privarse de los placeres; mediante el menosprecio y afrontamiento de los peligros, se hace valiente, y, siéndolo, puede encarar y sortear mejor las situaciones arriesgadas.

Los actos humanos pueden malograrse tanto por defecto como por exceso, así como, por ejemplo, una excesiva gimnasia, al igual que una deficiente, puede afectar el vigor. Es lo que sucede con la templanza, la valentía y las demás virtudes. El que de todo huye y teme, acaba por convertirse en cobarde, mientras

que aquel que sale al encuentro de todo, acaba por hacerse temerario. Igualmente, el que busca el goce de todos los placeres que se ponen a su alcance, se vuelve desenfrenado, y el que rehúye de todo goce, termina por ser insensible. Así que la templanza y la valentía se malogran tanto por exceso como por defecto, y se mantienen por la medida.

Discurre el Estagirita advirtiendo que en toda cantidad continua y divisible existe lo más, lo menos y lo igual, tanto en la cosa misma como en relación con nosotros. En la cosa misma, lo igual es el término medio entre uno y otro extremo, y, en relación con nosotros, es lo que no es ni excesivo ni defectuoso. En el primer caso, la relación es una y la misma para todos; en el segundo caso, en cambio, no ocurre igual: si se toma diez mil como término medio, no por eso el profesor de gimnasia va a prescribir una comida de diez

mil pesos, pues la misma podría resultar mucho o poco, según quien la tome. Y así acaece en todas las demás actividades del hombre.

La virtud, pues, apunta al término medio. Teniendo por materia pasiones y acciones "en las cuales se peca por exceso y se incurre en censura por defecto", la virtud es una posición intermedia, toda vez que tiene siempre como mira el término medio. Esta posición intermedia entre dos vicios —el uno por exceso y el otro por defecto— no es, sin embargo, admitida por todas las acciones ni pasiones, debido a que algunas de las mismas se hallan contenidas en su perversión, como es el caso de la alegría del mal ajeno, la imprudencia o la envidia, en cuanto a las pasiones, y del adulterio, el robo o el homicidio, en cuanto a las acciones. Todas estas manifestaciones son merecedoras de censura por ser ruines en sí mismas, sin tener en cuenta sus excesos o sus defectos. Dentro de ellas no hay forma de proceder rectamente jamás, sino que siempre se yerra. No cabe considerar, por ejemplo, el hecho de con qué mujer o cuándo o como cometer el adulterio, sino que, sencillamente, el hacerlo es errar.

Respecto a los términos medios de las acciones y pasiones, Aristóteles elaboró el siguiente diagrama:

En los miedos y osadías, la posición intermedia es la valentía; el que se excede en la osadía es el temerario, y el que se excede en el miedo, el cobarde. En los placeres, el medio es la templanza; el exceso, el desenfreno, y la deficiencia, la insensibilidad. En el dar y el tomar bienes y dineros, el término medio es la liberalidad; el

exceso, la prodigalidad, y el defecto, la avaricia. En la honra y la afrenta, el medio es la magnanimidad; el exceso, la hinchazón, y el defecto la pusilanimidad. En la ira, el término medio es la mansedumbre; el que se excede es el irascible, y el que peca por defecto, el apático. En lo tocante a la verdad, el que ocupa la posición intermedia es el veraz; el que se excede es fanfarrón, y el que atenúa, disimulador. En las distracciones, el comportamiento intermedio se llama agudeza de ingenio; el exceso, bufonería, y el defecto, rusticidad.

Así como en las pasiones y acciones, también en las emociones hay términos medios. El vergonzoso ocupa una posición intermedia entre el descarado, que se excede, y el cohibido, que se refrena. El término medio entre la envidia y la alegría del mal ajeno, es el celo por la justicia. El justiciero experimenta aflicción ante la prosperidad de quien no la merece, y viceversa; en cambio, el envidioso, de todo se contrista, mientras que el que se alegra del mal ajeno, como la expresión lo indica, está muy lejos de afligirse.

Estas tres disposiciones humanas, de las cuales dos son vicios, una por exceso y otra por defecto, y una, la intermedia, es la virtud, se oponen todas entre sí. Y es así como el valiente, ante el temerario, puede parecer cobarde y ante el cobarde, temerario. El temperante, en relación con el desenfrenado, parecerá insensible, y, en relación con el insensible, desenfrenado. Y así, en todo lo demás.

Tal es, expuesta a grandes rasgos, la concepción peripatética de la virtud, tema que, aunque date de antiquísimas épocas, siempre será

actual y vigente, dada su inmanencia con el ser humano, independientemente del tiempo y el espacio.

XVII

LA VIGENCIA DEL PIRRONISMO

Desde el siglo IV antes de Cristo, cuando apareció en Grecia el pirronismo o escepticismo, hasta nuestros días, no se puede decir que dicha actitud filosófica haya perdido vigencia alguna vez. Es muy posible que, debido a esa viciosa tendencia que tenemos los hombres a considerar prepóstero u obsoleto todo aquello que se halla lejos cronológicamente de nuestra época, existan intelectuales que nieguen la validez actual del escepticismo. Pero tal posición no se ajusta a la verdad, como se tratará de probar más adelante.

El escepticismo, cuyo fundador fue Pirrón de Elis, estima que el hombre no está capacitado para conocer la verdad; por consiguiente, se debe suspender el juicio acerca de las cosas (epojé) y dudar de todo. De lo único que no debemos dudar es de las apariencias; por ejemplo: cuando percibimos una piedra y nos parece que es pesada, no tenemos por qué dudar de que la piedra nos parece pesada, pero no debemos afirmar, de ninguna manera, que la piedra es pesada.

Esto de poner en duda todo, excepto las apariencias que nos dan las sensaciones, es, en cierto modo, una anticipación del método que, dos milenios más tarde, adoptaría Descartes como punto de partida de su pensamiento filosófico (la duda metódica).

El propósito de Pirrón era alcanzar para el alma un estado de ataraxia y de ecuanimidad. Y en verdad que el asumir una actitud pirrónica permite al individuo preservarse del error, porque al no afirmar ni negar nada acerca de las cosas, no entra en contradicción alguna con la verdad.

El escepticismo resulta, así, una filosofía práctica, prudente, ecuánime y antidogmática, que, al adoptarla, permite al hombre sopesar serenamente todas las posibilidades que entraña un asunto determinado. Fue esto lo que llevó a Arcesilao y más tarde a Carnéades, pertenecientes ambos a la llamada Academia Nueva, a encauzar el escepticismo o pirronismo hacia una orientación especial que recibió el nombre de probabilismo. Esta tendencia considera que el objeto de la dialéctica es defender, a un mismo tiempo, el pro y el contra de cada cuestión, rechazando de esa manera toda forma de dogmatismo.

Arcesilao sostenía que toda afirmación era inaceptable, porque sólo se basa en lo verosímil, pese a que en cada una de las cosas existen componentes verosímiles y componentes inverosímiles. Tanto rechazó Arcesilao la afirmación, y por ende el dogmatismo, que a la

celebérrima frase socrática “yo sólo sé que nada sé” le agregó: “y aun ésto no lo sé a ciencia cierta”, con lo cual se destruye la inicial aserción de aquella, implícita en la expresión “yo sólo sé”.

Carnéades, por su parte, también defendió ardorosamente el arte de considerar y tener en cuenta tanto el pro como el contra de las cosas. Precisamente, es a él a quien muchos consideran el verdadero fundador del probabilismo. Se cuenta que una vez elogió la justicia y al día siguiente la detractó, causando en ambas ocasiones igual entusiasmo y admiración, hecho éste que demuestra su enorme capacidad para defender el pro y el contra de las cosas.

La orientación probabilista del escepticismo tuvo, sin embargo, en la misma antigüedad, algunos opositores que se ajustaron fielmente a la tradición original del pirronismo. El más destacado fue quizás Timón de Flionte, llamado también Timón el Silógrafo, quien criticó y ridiculizó todos los sistemas filosóficos existentes, menos el escepticismo, y censuró la postura de Arcesilao.

Otro pirronista perteneciente a la era precristiana fue Nausífanes de Teos. De él se dice que fue maestro de Epicuro, a quien probablemente transmitió el atonismo de Demócrito.

En los primeros siglos de la Era Cristiana, es decir, en la época romana, el escepticismo contó también con sus representantes. Entre ellos, descuellan: Enesidemo, Agripa y Sexto Empírico. La obra de Enesidemo fue un intento de sistematización de los argumentos

escépticos o tropos, los cuales fijó en diez. Agripa, por su lado, cogió esas diez razones que Enesidemo esgrimía para dudar de la verdad, y las redujo a cinco: la diversidad de opiniones; la regresión infinita en la invocación de las pruebas; el carácter hipotético de la demostración, fundada en principios convencionales; la relatividad del conocimiento, y el círculo vicioso, en el que se da por demostrado precisamente lo que hay que demostrar.

El otro gran escéptico de la época fue Sexto Empírico, diestro refutador de doctrinas, considerado como una de las más grandes figuras del escepticismo en todos los tiempos. De él se conservan algunas obras, como "*Hipotiposis pirrónicas*" y "*Contra los dogmáticos*". Además de Pirrón, sus principales fuentes fueron Enesidemo y Carnéades.

Ya en los tiempos modernos, el escepticismo contó con un notable representante: Montaigne. El pirronismo de este pensador y escritor francés del siglo XVI fue un pirronismo moderado, según el cual concebía al hombre como un ser demasiado débil e inconstante, víctima de sus gustos, costumbres e intereses, y consideraba asimismo que nada en esta vida es absoluto, incluida desde luego, la verdad.

Volviendo a la aseveración inicial de que el pirronismo o escepticismo no ha perdido su vigencia, veamos ahora en qué se fundamenta esta afirmación. Hay que partir de la base de que el pirronismo, como cualquier otra actitud filosófica, no puede interpretarse como algo estático, ajeno a la evolución. Por el

contrario, el transcurrir del tiempo ha hecho que, merced a la evolución dialéctica, el pirronismo haya tomado nuevos matices, nuevas formas. Así lo testimonian, —como se ha podido apreciar a lo largo de lo hasta aquí expuesto—, el probabilismo de Arcesilao y Carnéades y el escepticismo moderado de Montaigne.

En la época actual, aunque no existe un pensador que se haya declarado abiertamente militante o partidario del escepticismo, no son pocos los intelectuales que adoptan esta actitud ideológica. Pese a que hoy en día a la palabra “escéptico” algunos le han endilgado desacertadamente un carácter peyorativo, es el escepticismo, como ya se dijo, la postura ideológica que más preserva al hombre del error, por lo tanto puede ser considerada como la más correcta. Sin embargo, y conforme a la evolución dialéctica (como ya quedó dicho), el escepticismo que es válido hoy es un escepticismo relativo, el cual puede explicarse así:

No es aceptable dudar de todas las cosas, sino de algunas cosas. Dicho en otras palabras, la verdad es conocible en algunas cosas, mientras en otras no. Este concepto se identifica con el de Aristóteles, quien dijo: “Lo conocido o conocible tiene un doble sentido: con relación a nosotros unas cosas, en tanto que otras absolutamante”.

Se puede conocer la verdad en aquellas cosas cuya inmediatez las hace inteligibles, permitiéndonos su certeza, por ejemplo, un anillo. Quién duda de que conoce el anillo que usa? Pero, en cambio, hay cosas en las que nos es imposible conocer la verdad, como ocurre,

precisamente, con los grandes misterios del conocimiento humano, verbigracia, el origen del hombre y del mundo en general, la habitabilidad de los otros planetas, etc. Son muchas y variadas las teorías e hipótesis que sobre temas como éstos se tejen, todas ellas con argumentos bien expuestos, fundamentados y persuasivos. Pero, ¿cuál es la verdadera?. He ahí el busilis de la cuestión. Quien acepta una determinada teoría, no puede saber si eligió la verdadera o no.

El "tomar partido" es una de las consignas de moda en nuestros tiempos. Se suele criticar a aquel que no se adhiere a tal o cual corriente, y se le tilda de "ecléctico", de "persona que nada entre dos aguas" y de muchas cosas más, todas ellas con una intención despectiva. Pero sucede que esta absurda tendencia snobística ha sido, y habrá de ser, de consecuencias muy negativas, porque son muchos los que deciden adoptar determinada corriente ideológica por mero fanatismo y no por conocimiento de causa. Y quienes lo hacen por esto último, que son la minoría, llegan a encontrarse, a la postre, en un estado de incertidumbre y desconcierto, porque ven que aquello que daban como cosa cierta, ha perdido este carácter —si fue que realmente alguna vez lo tuvo—, en virtud del desarrollo evolutivo del mundo, que hace que toda certeza pase a ser, con el correr del tiempo, un efímero espejismo.

Es por las razones expuestas por lo que se puede considerar que el escepticismo o pirronismo es aún vigente y que, además, constituye la actitud filosófica más prudente y distante del error.

XVIII

LA POSICIÓN ESCÉPTICA MÁS RADICAL

Es fama que la posición escéptica más radical que ha habido en la historia de la filosofía es la del sofista Gorgias de Leontini, al afirmar: “Nada es; pero si algo fuese, no lo podríamos conocer, y si algo fuese y lo conociésemos, no lo podríamos comunicar a los demás”. Esta afirmación, sin embargo, permite advertir que Gorgias cree saber algo. ¿Qué cosa? Precisamente, lo que afirma: que nada es, o que, si algo es y lo conocemos, no lo podremos comunicar. En consecuencia, si Gorgias cree saber algo, su posición no es la más radicalmente escéptica, toda vez que admite la posibilidad de conocer algo: eso que precisamente cree saber.

Similar es la posición asumida por Sócrates en aquella que es, sin lugar a dudas --junto con “pienso, luego existo”, de Descartes-- la frase filosófica más célebre y conocida: “Yo sólo sé que nada sé”. En ella, el padre de la Ética admite claramente saber, al menos, algo: que nada sabe.

Por los tiempos en que la Academia fundada por Platón había tomado definitivamente el rumbo del escepticismo, hubo un filósofo llamado Arcesilao de Pitane, fundador de la llamada Academia nueva, que le hizo una adición a la citada frase de Sócrates, para

expresar su propio pensamiento. Veámosla. Despojemos primero la frase socrática de su carácter anfibológico y enunciémosla mejor así: “Yo sólo sé una cosa: que no sé nada”. Pues bien, Arcesilao le agregó: “y aún esto no lo sé a ciencia cierta”. O sea, que la frase completa quedó así: “Yo sólo sé una cosa: que no sé nada, y aun esto no lo sé a ciencia cierta”.

Esta modificación de Arcesilao constituye, indudablemente, un gran paso hacia una posición verdaderamente escéptica. Pero, no obstante, se deja translucir todavía en ella la posibilidad de conocer algo, puesto que, al decir: “y aún esto no lo sé a ciencia cierta”, está admitiendo que, si bien no tiene la certeza de saber algo cabalmente, lo sabe en cierta medida. Por eso, la actitud de Arcesilao tampoco es la más radical en el campo del escepticismo.

La actitud más escéptica que se ha dado en la historia de la filosofía es, sin duda, la de Metrodoro de Chíos, un filósofo atomista, discípulo de Demócrito --o quizá de Neso-- y maestro de Anaxarco. Dijo Metrodoro: “Yo no sé si sé o si no sé”, frase que, como se puede apreciar, no encierra afirmación por ninguna parte y que debería gozar de una mayor popularidad para justiprecio de su autor.

XIX

EL EJEMPLO DE MARCO AURELIO

Sabido es que Platón propuso como rectores del Estado a los filósofos, en quienes prevalece, según él, un alma racional, a diferencia de los militares, en quienes predomina un alma irascible, y de los comerciantes, dominados por un alma concupiscible. Sintetizaba su tesis en los siguientes términos: “Si los gobernantes no son filósofos, los filósofos deben ser gobernantes”. Se sabe, asimismo, que al insigne ateniense no le fue dable ver materializada su idea, puesto que las dos veces que, alentado por su discípulo Dion intentó llevarla a la práctica en Siracusa, no contó con suerte ante el tirano Dionisio ni ante el hijo homónimo de éste.

Pero, si Platón hubiese vivido unos cinco siglos después, habría podido presenciar, seguramente satisfecho, eI reinado de un filósofo que rigió los destinos del imperio romano con gran acierto y sabiduría. Se trata del estoico Marco Aurelio, discípulo de Apolonio de Calcis y quien reinó en la segunda mitad del siglo II, habiendo tenido que afrontar durante su mandato diversas calamidades que le sobrevinieron a su imperio, especialmente problemas de inundaciones y de invasiones. Pero él supo superar, con singular tino, estas dificultades, dando ejemplo, para la posteridad, de cómo debe un gobierno afrontar las desgracias sobrevenidas al pueblo que está bajo su cuidado.

Habiendo heredado el trono de su padre adoptivo, el prudente Antonino Pío, fue Marco Aurelio un digno sucesor de éste en cuanto al buen manejo de los asuntos imperiales. Al poco tiempo de haber

asumido el poder, se presentó una grave inundación en Roma por el desbordamiento del río Tíber y el Po que arrasó numerosos y cultivos, produciendo miseria y una fuerte hambruna a lo largo y ancho de muchas provincias, males éstos que se agravaron por una asoladora e iterativa peste. Hubo, además de las inundaciones, intensos terremotos que dejaron sumidas en la ruina a ricas y próspera ciudades, al tiempo que las pestes alcanzaron hasta a los estratos más bajos de la sociedad, acabando con la vida, incluso, de ilustres personajes.

Marco Aurelio acudió de inmediato a socorrer a los damnificados y contrarrestar tales desdichas, sin escatimar esfuerzos ni sacrificios, como corresponde a un auténtico gobernante inspirado en los más nobles principios, ya que, aun en el ejercicio de la política, nunca abandonó sus estudios filosóficos, especialmente los de moral, más que los de metafísica. Estableció graneros públicos para combatir la escasez; dictó honrosas y prudentes medidas para los funerales y entierros, y dispuso otras acertadas normas que surtieron efectos favorables.

Por otra parte, a Marco Aurelio le tocó enfrentar el flagelo de la violencia, tanto interna como externamente, al recrudecerse diversas guerras. A nivel interno, se rebelaron algunos, pueblos, intentando recobrar su independencia. A nivel externo, varios pueblos germanos trataron de invadir el imperio, pero Marco Aurelio logró vencerlos a todos. La más difícil de estas luchas fue la que libró con un pueblo germano llamado de los *marcomano*s, que, en asocio con otros pueblos bárbaros, arremetió ferozmente contra varias

provincias del Imperio y logró, incluso, tras sufrir una derrota ante el ejército de Marco Aurelio, vencer a éste en una segunda batalla y penetrar acto seguido en Italia degollando a cuanto habitante encontraban a su paso e incendiando poblaciones y ciudades.

El filósofo emperador recurrió entonces, para financiar la guerra, a los medios más nobles y admirables que se puedan concebir, como el de vender los muebles y adornos de su casa y hasta los vestidos de Faustina, su mujer, y los suyos propios. Con este maravilloso ejemplo, levantó la moral de su ejército y despertó el entusiasmo del pueblo. Volvieron las huestes imperiales a los campos de batalla con renovados bríos y dispuestas a vencer o morir. No era exiguo tampoco el valor de los bárbaros, y, entre ellos, unos Ilamados *cuados* eran los que descollaban por su osadía. Éstos consiguieron atrapar en un desfiladero sin salida a las huestes marcoaurelianas, que, en tales circunstancias, veían aproximarse sin remedio la derrota, acosadas por el hambre y la sed, habiéndoseles agotado ya las reservas.

Iban, entre los romanos, varios soldados cristianos, que optaron por arrodillarse y elevar oraciones al cielo. Cuéntase que de improviso encapotóse el firmamento y empezó a llover copiosamente. Los soldados romanos, olvidándose de la lucha, sólo se preocuparon por calmar su sed, ventaja que intentaron aprovechar los cuados para lanzar su ataque definitivo. Pero he aquí que se produjo entonces un prodigio calificado después por Tertuliano y los historiadores de sobrenatural y divino: empezó el cielo a despedir, junto con la lluvia, centellas y pedriscos que caían tan sólo sobre los cuados, los

cuales, atemorizados, quisieron huir, pero, acometidos por Ios romanos, fueron debelados por éstos. Todos convinieron en que esta victoria se debió a las plegarias de los cristianos, razón por la cual Marco Aurelio ordenó suprimir, desde entonces, ciertas medidas que regían en contra de aquéllos.

Más tarde, volvieron a atacar tanto los cuados como los marcomanos, pero Marco Aurelio venció de nuevo a unos y otros, victorias éstas que intimidaron a todos Ios pueblos germanos, que se vieron obligados a solicitar la paz, la cual les fue concedida. Tornarían después a atacar los marcomanos, pero otra vez Marco Aurelio les infligió una nueva derrota en un sangriento y largo combate a fines de lo séptima década del siglo II. "Mientras con estos triunfo ---se dice en una de sus biografías--- crecía en el exterior la gloria del Imperio, Marco Aurelio se atraía en Roma el aplauso de los ciudadanos por su vigilante y acertada administración, por su ingenuidad y honradez, por su ciencia y carácter bondadoso, por su respeto al Senado y su espíritu justiciero, virtudes que dieron a los romanos mayor libertad de la que se disfrutó en los días de la República.''

Las victorias de Marco Aurelio fueron inmortalizadas erigiéndosele, por orden del Senado, una columna monumental, que, dicen los que la conocen, suscita la admiración en quienes la ven, aún en nuestros tiempos.

Cuando Avidio Casio se hizo proclamar emperador en Oriente, secundado por otros jefes de provincia, partió Marco Aurellio hacia

allá, dispuesto a sofocar la rebelión o entregarle el trono al sublevado “si los dioses lo hallaban más digno de poseerle”. Pero no bien había partido, cuando recibió la cabeza de Avidio, muerto por uno de sus centuriones.

De lo expuesto, puede extraerse, como enseñanza o corolario, que a quien gobierna con responsabilidad, justicia y rectitud, hasta las mismas fuerzas sobrenaturales lo ayudan a salir triunfante.

XX

LUTERO O LA SALVACIÓN POR LA FE

“El hombre se salva por su fe y no por sus obras”. Tal es uno de los postulados fundamentales del luteranismo. Martín Lutero, el más célebre reformador cristiano, nacido en Eisleben (Alemania) el 10 de noviembre de 1483, adoptó esta doctrina que a su vez tomó la idea de la epístola dirigida por San Pablo a los romanos.

De familia muy pobre, Lutero pasó los primeros años de su vida entregado a labores manuales y a la composición de salmos, que vendía por la calle. Sus padres, al descubrir su buena disposición para los estudios, decidieron hacer un sacrificio y lo enviaron a

estudiar en Eisenach y luego en Magdeburgo, en donde aprendió la gramática. Más tarde, estudió Filosofía y Artes en Erfurt. Después comenzó jurisprudencia, pero decidió abandonar esta rama para colgarse el hábito de San Agustín. Estudió entonces Teología en Wittenberg, donde llegó a ser profesor. Viajó, en representación de su orden, a Roma. Al regresar de allí fue cuando empezó a disentir del catolicismo.

Tras predicar asaz desde el púlpito contra las indulgencias, decidió publicar noventa y cinco proposiciones en las que exponía su doctrina y de las cuales cuarenta fueron declaradas heréticas en 1920 por el Papa León X, quien además concedió a Lutero sesenta días de plazo para que se retractase. En varias ciudades y universidades se quemaron públicamente los escritos del ya célebre heresiarca. Este, lejos de retractarse, respondió de inmediato quemando, a su vez, la bula papal mediante la que se habían declarado herejes algunas de sus tesis, y procedió a publicar nuevos escritos, en los que confirmaba, sin cortedad, todos "sus errores". El 3 de enero de 1521, León X mandó a publicar en Alemania una bula en la que declaraba a Lutero excomulgado y sujeto, con sus secueaces, a todos los castigos decretados contra los herejes.

Por otro lado, el emperador Carlos V, tan pronto como fue coronado, convocó la Dieta de Worms, en la que el nuncio papal expuso que era necesario detener los avances del "error'', y a la que también fue citado Lutero, quien asistió y terminó declarando que su conciencia no le permitía someterse a los preceptos del Papa ni hacer palinodia alguna, como se le pedía. Tal actitud, admirable demostración de

audacia y sinceridad, fue causa de que el nuncio, con el parecer de la Dieta, ordenase a todos los príncipes y magistrados apresar a Lutero, pero el elector de Sajonia, convertido espontáneamente en protector de éste, lo puso a salvo y lo ocultó en el castillo de Wartburgo, desde donde el famoso relapso continuó ejecutando su tarea reformadora. Más tarde, el cisma generado por él, pasó a ser un hecho reconocido y respetado por las autoridades tanto civiles como eclesiásticas. Su muerte acaeció en 1546, en su ciudad natal.

El aspecto más fundamental del luteranismo estriba en la relación Dios - hombre. Lutero considera que el hombre no necesita de intermediarios de ninguna clase para ponerse en contacto con Dios y recibir su gracia. Esta idea la albergó desde bastante joven, pero no la expresó públicamente hasta cuando no decidió declararse en abierta disidencia respecto de la Iglesia Católica, lo cual ocurrió a raíz de una disposición papal que a continuación se explica.

En 1516, el Papa León X concibió el plan de terminar la Basílica de San Pedro y financiar la guerra contra los turcos concediendo indulgencias a todas aquellas personas que contribuyeran con su ayuda material a tales empeños. Encomendó en Alemania al arzobispo de Maguncia la tarea de anunciar y dirigir en aquel país dicha determinación. Este prelado, a su vez, encargó a la Orden de los Dominicos la propagación y ejecución del plan. Pero los agustinos no estuvieron conformes con esta designación, pues estimaban que era a ellos a quienes correspondía el honor, puesto que tradicionalmente habían sido los escogidos para llevar a cabo tareas de ese tipo. Fue así como el vicario general de esta orden

pidió entonces a todos los monjes de la misma combatir y desacreditar la obra de los dominicos.

Entre estos monjes, estaba Lutero, quien no desaprovechó la ocasión para expresar las ideas que en materia de religión se cocían en su mente desde tiempo atrás. No se conformó con atacar las mentadas indulgencias, sino que arremetió contra la misma doctrina del catolicismo. Sostuvo que la Iglesia Católica no tenía la autoridad suficiente para absolver al hombre de sus pecados, porque cuando un hombre peca, no lo hace contra las leyes eclesiásticas solamente, sino contra la ley de Dios, que es anterior a toda iglesia Por lo tanto, sólo Dios puede perdonar los pecados. La Iglesia, a lo sumo, podrá preceptuar normas y castigar o absolver al infractor de las mismas; pero, tratándose de leyes emanadas directamente de Dios, la Iglesia no puede impartir absolución alguna.

Ahora, para efectos de eximir de culpas, las buenas obras cuentan para las leyes humanas, pero para las leyes divinas lo que cuenta es la fe. Así se desprende, según Lutero, de la carta que dirigió San Pablo a los romanos, en la que se encuentran palabras como las siguientes: "¿Dónde está, entonces, el derecho a gloriarse? Queda eliminado. ¿Por qué ley? ¿Por la de las obras? No. Por la de la fe. Porque pensamos que el hombre es justificado por la fe, sin las obras de la ley". Y, en otro lugar: "Al que trabaja no se le cuenta el salario como favor, sino como deuda; en cambio, al que, sin trabajar, cree en aquel que justifica al impío, su fe le reputa como justicia". De ahí que, al otorgar indulgencia a aquel que con sus obras contribuyese a los intereses de la Iglesia, el Papa León X, y con él la Iglesia

Católica, se estaba arrogando atribuciones y poderes que no le pertenecían. Ningún papa, obispo o sacerdote está facultado, en opinión de Lutero, para indultar a nadie.

Por otra parte, sostenía Lutero que la verdadera fuente del conocimiento religioso era la Biblia y que, en consecuencia, la Iglesia debía permitir el libre examen, esto es, el acceso directo de los cristianos al sagrado libro, sin la paráfrasis eclesiástica. En virtud de ello, tradujo la Biblia del latín al alemán.

También atacó el celibato sacerdotal, y, obrando en consonancia con su pensamiento, contrajo, él mismo, matrimonio con una monja. Los sacramentos, que dentro del catolicismo son siete, fueron reducidos por el reformador alemán a dos: el bautismo y la eucaristía. La Confesión de Augsburgo admitió además el de la penitencia. Los sacramentos, para Lutero, no desempeñaban otra función que la de estimular la fe del cristiano, razón por la cual decidió eliminar aquellos que, en su concepto, no cumplían ese cometido.

El luteranismo, así como ha contado desde su origen con abundantes y eminentes adeptos, también ha tenido —y sobre todo, como es obvio, dentro del catolicismo— numerosos e ilustres críticos que han argumentado, con altura filosófica, en contra de su validez y fundamento. En un artículo publicado en 1982, por la revista *Franciscanum* e intitulado "*La reforma protestante y el ecumenismo según Yves Congar*", el autor, Adolfo Galeano, sostiene del protestantismo, parafraseando a Congar, que es "una doctrina que reafirma de tal manera la interioridad y el carácter espiritual de la relación religiosa que la realidad exterior, las formas visibles, lo

medios institucionales de gracia quedan sensiblemente disminuidos”. Se acusa, además, a Lutero de “un extremismo antidialéctico”, porque dizque no supo “integrar dialécticamente’’ la afirmación de lo interior y espiritual con el valor de lo exterior y de la forma.

Hasta dónde estén en lo cierto estos juicios es cosa nada fácil de dilucidar. Lo que sí parece es que hay en ellos, por lo menos, cierta dosis de exageración. De igual manera, no poca injusticia hay en acusar la doctrina luterana de subjetivismo extremo, y más aún en tildar a su autor de antidialéctico. A nuestro juicio, si Lutero defiende la fe individual por encima de las normas de carácter general fijadas por la Iglesia Católica, lo hace no por ser antidialéctico ni anti-ontológico, sino por combatir el vicio contrario, en el que había caído la Iglesia. Ésta practicaba, por aquel entonces, lo que se podría llamar un objetivismo fáctico, subordinando la fe a las obras, como si la fe fuera una consecuencia del buen obrar y no al revés. Lutero, en cambio, consideraba que lo más importante era tener fe, y que las buenas obras debían ser una consecuencia de esa fe, porque si una persona tiene en realidad fe, necesariamente obrará bien.

XXI

MONTAIGNE, MÁXIMO REPRESENTANTE DEL ESCEPTICISMO MODERNO

El13 de septiembre, se cumplieron cuatrocientos años de la muerte de Miguel de Montaigne, uno de los intelectuales franceses más prominentes de todos los tiempos. Nació el 28 de febrero de 1533, siendo su padre, a la sazón, alcalde de Burdeos, y su madre una israelita. Se cuenta que su primer institutor tenía orden de no hablarle una sola palabra en francés, de tal suerte que a los diez años Montaigne sólo hablaba el latín. Estudió filosofía y derecho, y ocupó algunos cargos públicos, entre ellos la alcaldía de Burdeos, como su padre.

Hay quienes no están de acuerdo con que a los filósofos se les clasifique, y el mismo Montaigne es uno de los que así opinan, o al menos, esto se deduce del marco general de sus deas, habida cuenta de que, como bien lo apuntó Wilhelm Dilthey, en Montaigne se inicia el espíritu que disuelve sistemas y que determinó la nueva actitud del siglo XVIII ante la vida, espíritu que se resiste a encerrarse en sistemas. Sin embargo, no hay duda de que la codificación doxográfica facilita la comprensión del panorama histórico de la filosofía. Y a Montaigne se le clasifica, dentro de la filosofía moderna, en el Renacimiento de las escuelas morales griegas, y dentro de éste, en el escepticismo. Se le tiene como uno de los tres grandes escépticos de la filosofía moderna; los otros dos son el también francés Pedro Charrán y el portugués Francisco Sánchez.

Se le destaca, pues, como un escéptico y ciertamente en su obra son abundantes los elementos pirrónicos. Pero, a nuestro juicio, es más que todo un estoico. Como escéptico, piensa que el hombre tiene derecho a dudar de todo: por eso somete a duda la Escolástica, los dogmas católicos y el mismo concepto cristiano de Dios. Para él, nada es absoluto: ni la verdad, ni la razón, ni la dicha, ni el infortunio. Su escepticismo, según explica Juan Hessen, es un escepticismo ético, a diferencia del escepticismo de Hume, que es un escepticismo metafísico, y del de Descartes, que es un escepticismo metódico. Se trata, por lo demás de un escepticismo moderado.

Pero, en nuestra opinión, Montaigne es ---repetimos--- esencialmente un estoico, por encima de cualquier otra consideración. Como tal, pregona el soberano precepto de vivir conforme a la naturaleza, así como una virtud basada en la constancia y la resignación, al tiempo que recomienda los medios de aprender a no temer a la muerte y a soportar el mal. También es estoica su actitud frente a los grandes acontecimientos políticos y sociales de su época. Sucesos importantes como los horrores de la noche de San Bartolomé y los tumultos de la Liga no suscitaron en él interés suficiente como para convertirlos en fuentes de sus escritos. Se atribuye este desinterés al hecho de que Montaigne no aspiraba a retratar su época, por faltarle el aguijón de la gloria y de la ambición, mientras que su temperamento perezoso y apático lo llevaba a buscar la tranquilidad y a rechazar todo aquello que le pudiera hacer abandonar su vida apacible y cómoda. Como se puede observar, hay aquí una actitud típicamente estoica: la apatía, que no debe interpretarse como una actitud de cobardía, como lo insinuó Pascal. El filósofo clásico en quien se inspiró fue justamente un

estoico: Séneca, lo cual, según opinión del humanista mexicano Alfonso Reyes, se debe a la agudeza y a la variedad de motivos que el hispanorromano trae a la punta de la pluma.

Asimismo, y aunque parezca contradictorio, presenta algunos rasgos epicureístas como cuando revela ser un ferviente adorador de la voluntad y cuando estima que el hombre no debe esperar pasivamente la felicidad de la vida futura, sin que tiene derecho a aspirar a la felicidad de la vid presente.

La obra principal de Montaigne, a la cual debe su celebridad, es los *"Ensayos"*, constituida por una serie de observaciones de carácter personal y autobiográfico, producto de sus vivencias, meditaciones y lecturas. A pesar de tratarse de una obra con características de intimidad y privacidad, su contenido tiene validez universal, pues recoge los anhelos de todos los hombres. Es una especie de miscelánea sin ilación ni orden, donde el autor pasa revista a un sinnúmero de temas diferentes. Habla, por ejemplo, de la amistad, de la ociosidad, de la presunción, del arrepentimiento, de los mentirosos, de la pedantería, de los caníbales, de los libros, de la ebriedad, de la vanidad, de la experiencia, de la fragilidad de la dicha, la relatividad de la verdad, de las costumbres de los individuos y los pueblos, de la filosofía como preparación para la muerte, del arte de conversar, de la relatividad de los bienes y los males, de la educación de los niños y de otra infinidad de asuntos muy variados e inconexos.

Todo parece indicar que la intención del autor no era la de hacer una obra orgánica, y se ha llegado a decir que uno de los principales encantos de la lectura de Montaigne reside, precisamente, en la impresión de cosa espontánea que deja en el ánimo del lector.

En el aspecto religioso, Montaigne acepta la tradición y no ve con buenos ojos las innovaciones de la Reforma, pero no se le nota demasiado comprometido con el cristianismo como creen algunos, pues su concepción —hasta cierto punto peyorativa— del hombre no se aviene mucho con el precepto fundamental del cristianismo de amar al prójimo como a nosotros mismos. No cree en la igualdad de los hombres, y sobre el particular manifiesta: “Hay más distancia entre tal y tal hombre, que entre tal y tal bestia; es decir, que el más excelente animal está más próximo al hombre menos inteligente, que este último de otro hombre grande y excelente”.

Igualmente, consideraba que a los veinte años cada hombre ha anunciado lo que puede esperarse de él, y que ningún alma oscura hasta esa edad se ha vuelto luminosa después.

En pedagogía, expuso ideas muy interesantes. Proponía, como Séneca, que el niño fuera educado no para la escuela sino para la vida; que la escuela se pareciera a un jardín y no a una cárcel; que se enseñaran pocas cosas bien y no un fárrago de cosas mal digeridas; que se dejara obrar a la naturaleza; que se educara tanto la mente como el cuerpo, y que no se privara al niño de conocer el mal, sino que se le enseñara a soportarlo.

Ya anotamos que la obra de Montaigne es autobiográfica. Y, en efecto, él, como lo dice Nietzsche, habla de sí mismo. Todo cuanto le sucede en la vida social, física y mental se refleja en sus escritos, los cuales terminan por ser la imagen viva de su persona completa. Se opera en él ese curioso fenómeno de desdoblamiento y complemento de la personalidad que consiste en vivir en función de lo que ha de escribirse y escribir en función de lo que se ha vivido. Hoy, después de cuatrocientos años, no hay aún diferencia entre lo que Montaigne pensó y lo que vivió.

Su condición natural era la bondadosa tolerancia. Tenía un don de simpatía. No veía nada de malo en las palabras obscenas. Estimaba que toda palabra obscena es tan inocente como cualquier otra, considerada su necesidad de ser con referencia a la idea o cosa que debe expresarse. “Las pobres palabras obscenas han sido mal vistas consideradas por prejuicios éticos en invasión de la gramática; pero hay ciertas cosas que despiadadamente requieren el empleo de ciertas palabras”.

Amaba el cambio y la variedad. Por eso tal vez gustaba mucho de los viajes. Su vocación era la del viajero, el vagabundo. Tenía la pasión de andar. Alguien dijo de él que tenía en los miembros el atavismo de las razas migratorias, de los pájaros y los peces que tanto admiraba, y que constantemente estaba en marcha pensando y paseando. Él mismo confesaba que no podía tener las piernas quietas ni cuando estaba sentado.

Pero, asimismo, le gustaban la soledad y la privacidad, que encontraba en su biblioteca, sitio exclusivo de él. Allí se recluía al término de sus viajes y no permitía que los demás estuviesen entrando en ella e interrumpiéndole en sus meditaciones. “Procuro — dijo— ejercer el dominio puro y sustraer este único rincón a la comunidad conyugal, filial y civil. En lo demás no ejerzo sino una autoridad verbal: en esencia, confusa. ¡Miserable, a mi juicio, quien no tiene en su casa dónde estar consigo, dónde formar su corte privada, dónde esconderse!”.

Montaigne ha encontrado en el presente siglo una gran simpatía, la cual se explica por ser un humanista más vital que los de su tiempo. Cierto autor escribió que la clave de la perennidad y del avasallador poder que aún hoy conserva Montaigne está en la conciencia clara que tiene de lo verídico y de lo apócrifo, de lo mental puro y de lo mental vivo, de lo mental que queda viviendo cuando el individuo muere y de lo mental que sucumbe con el cerebro que lo gestó.

Shakespeare se inspiró en Montaigne, y Moliere lo siguió con tanta fidelidad como Descartes y Pascal. Se ha dicho que en él se encuentran, en embrión, todas las elegancias, sutilezas y exquisiteces de los poetas, prosistas y pensadores franceses posteriores a él. Con los *“Ensayos”* de Montaigne alcanzo su madurez el género literario así denominado, a tal punto que se considera que fue él quien introdujo por primera vez el ensayo como forma literaria.

Barranquilla, 27 de septiembre de 1992

XXII

SPINOZA, MÁXIMO EXPONENTE DEL PANTEÍSMO MODERNO

El más grande exponente del panteísmo en los tiempos modernos es indudablemente el filósofo holandés Baruch --más tarde Benito— de Spinoza, quien, además, es uno de los fundadores del racionalismo liberal en la misma época.

Nació este pensador en Amsterdam el 24 de noviembre de 1632. Era de origen ibero-judío, y sus padres, acaudalados comerciantes, le dieron una penetrante y elevada educación. Desde sus primeros estudios, advirtió en la tradición judaica una serie de dudas que no le pudieron dilucidar las personas con quienes las consultaba, razón esta por la que decidió guardar silencio sobre el asunto y meditarlo solitariamente. No obstante, le fue imposible evitar que trascendieran sus ideas acerca del judaísmo, lo cual ocasionó que los israelitas de Amsterdam lo emplazasen a explicar y probar sus opiniones, y, al hacerlo, se granjeó la animadversión de ellos, quienes lo vetaron, no permitiéndole asistir a la sinagoga.

Se aproximó —o, mejor, simuló aproximarse—, entonces, al cristianismo, dentro del que, consiguió un amigo, Van der Ende, de cuya bellísima y sabia hija se enamoró sin ser correspondido. Ella, sin embargo, lo ayudó en sus estudios, haciéndole, de esa manera, un doble favor: le hizo olvidar su pasión por ella y lo encauzó hacia un porvenir brillante y glorioso.

Sus antiguos correligionarios quisieron atraerlo de nuevo, pero él se negó rotundamente, con lo que aquéllos se declararon para siempre sus enemigos, hasta el punto de que se ha llegado a sospechar de ellos la contratación de un sicario que, cierta vez, lanzó una fallida puñalada al filósofo.

Por aquella época, inventó Spinoza un instrumento óptico al que denominó *pandochoe* y cuya fabricación y venta, desde su retiro cerca de Amsterdam, le permitía subsistir. El odio de los rabinos hacia él fue en aumento, y consiguieron proscribirlo de Amsterdam. Viviendo en Reinsburgo, publicó, a instancia de sus seguidores, una disertación sobre Descartes, en la cual, sin ser cartesiano, exponía ampliamente las ideas del filósofo francés. Este acontecimiento despertó grandes intrigas entre sus detractores, especialmente entre los enemigos de Descartes. Optó, entonces, por retirarse a Voorburgo, donde intentó vivir desapercibido, pero su creciente fama no se lo permitió. A raíz de las múltiples solicitudes de que era objeto, tuvo que irse a vivir a La Haya, donde, en un relativo aislamiento, se sostenía con el producto de la venta de su *pandochoe*.

Supo llevar su vida de una manera muy sabia y moderada: su conversación era dulce y serena, dominaba sus pasiones y se dice que nunca se le vio ni muy triste ni muy alegre. Cuéntase de él que, durante la invasión de Francia a Holanda y habiendo ido por invitación del príncipe de Condé a territorio francés, fue tomado, al regresar, por un espía y quiso el pueblo entrar a la brava a su residencia. Su patrón le manifestó su nerviosismo, por lo que Spinoza le dijo: "Nada temáis; me es fácil justificarme. Además, sea lo que sea, en cuanto el populacho haga el menor ruido a la puerta, saldré e iré derecho a ellos, aun cuando hayan de darme el mismo tratamiento que dieron a los pobres señores Witt. Soy buen republicano, y jamás me ha preocupado más que la gloria y los beneficios del Estado".

En cuanto al pensamiento filosófico de Spinoza, tenemos que la filosofía, según él, tiene como objeto el buscar "un bien comunicable" que suponga para el hombre un gozo continuo y supremo, liberándolo, así, de su constante afán de riqueza y honores, que es la causa de toda infelicidad. La característica principal de la filosofía espinocista está dada por el panteísmo, que es una vieja tendencia filosófica consistente en identificar a Dios con la Naturaleza y cuyo fin es, en última instancia, eliminar la diferencia entre lo material y lo espiritual, constituyéndose, de ese modo, en una especie de monismo.

Spinoza considera que debe haber una sustancia de la cual se derivan todas las cosas de la naturaleza y que, como sustancia, no necesita nada ajeno para existir y es, además, infinita. El único ser

que posee estas propiedades es Dios, ya que tanto los cuerpos como los espíritus necesitan de otra cosa para existir. Por lo tanto, Dios es la única sustancia, el único ser que existe en sí y para sí. Es causa de sí mismo y exterior al tiempo. Sus atributos fundamentales son la extensión y el pensamiento. La extensión hace posibles los cuerpos, y. el pensamiento, los espíritus. Esto quiere decir que Dios constituye el mundo. No lo crea, sino que lo conforman. O sea que, para Spinoza, Dios es causa inmanente del mundo y no causa transitiva. Dios no pudo crear el mundo, por cuanto Dios y la naturaleza son la misma cosa. Pero hay que distinguir entre "naturaleza *naturante*" y "naturaleza *naturada*". La "raturaleza *naturante*" equivale a lo que es Dios en su esencia, y la "naturaleza *naturada*" a lo que resulta de esa esencia. En síntesis, Dios es unidad de materia y pensamiento. Ahora, el hombre debe tratar de conocer a Dios, pues en ello estriba el logro del "bien comunicable", objeto de la filosofía. Conocer a Dios no es más que adquirir conciencia de la unidad de nuestro espíritu con la naturaleza en su totalidad.

Otros aspectos del pensamiento de Spinoza se refieren a la verdad, a la ideología, a las pasiones y a la libertad.

La verdad jamás nos puede ser dada por la experiencia, porque la experiencia se basa en los sentidos, y éstos son falibles. Sólo la deducción puede conducirnos a la verdad, a la manera de como se procede en las matemáticas, porque todas las cosas constituyen esencias fijas. Pero el hombre no tiene por qué buscar la verdad. No es necesario, puesto que la verdad se da por sí misma, se índica a sí misma. Esto, no como presencia, sino como producto, es decir, la

verdad no es algo que esté ahí adelante de nosotros y que podamos aprehenderlo en cualquier momento. No, la verdad se va configurando a través de un proceso deductivo. Puede decirse que la vamos elaborando mediante la deducción, pero se trata de una elaboración involuntaria, sin proponérnosla, y que la verdad se impone a sí misma.

La verdad, de otra parte, no tiene necesariamente que corresponder a un objeto exterior, pues ella obedece, única y exclusivamente, a un carácter intrínseco de la idea y no a un factor extrínseco.

Spinoza elabora, según el análisis que de él hace Louis Althusser (1), la primera teoría de la ideología, en sus tres caracteres, a saber: su "realidad" imaginaria, su inversión interna y su centro: la ilusión del sujeto. Esto —de acuerdo con el mismo Althusser— es lo mejor que en materia de ideología se ha escrito antes de Marx. Spinoza rechaza toda ilusión sobre la ideología, especialmente sobre la primera ideología de su tiempo: la religión.

En cuanto a las pasiones, Spinoza considera que ellas se deben a la existencia en el individuo de ideas inadecuadas que surgen al no ser éste la causa total de sus propias afecciones. La pasión fundamental es el apetito, entendiendo por tal el apego al ser. A partir de esta pasión fundamental se originan las demás. Así, por ejemplo, si las condiciones exteriores favorecen el apego al ser, surgirá la alegría; si lo contrario, la tristeza, y así sucesivamente.

Otro aspecto contemplado por la filosofía espinocista es el de la libertad. El hombre es más libre en la ciudad que en la soledad, pues mientras en la primera se rige por la determinación común, en la segunda obedece a su propio arbitrio. Además, la ciudad suele fundarse en la razón, que es el único bien perteneciente a todos los hombres por igual, a la vez que a cada uno. Por eso, solamente si se gobierna según la razón, habrá equilibrio y armonía en la sociedad. De ahí que todo Estado, si desea mantener su dominio sobre los individuos, deberá fundarse en la razón y gobernar conforme a ella, garantizando, entre otras cosas, la libertad de pensamiento.

Spinoza, con su concepción de la moral, se adelanta, en algunas cosas, a Kant. Asimismo, su pensamiento influyó considerablemente en Hegel, de quien es, si se quiere, el maestro principal y cuya filosofía, en suma, no es más que una especie de panteísmo dialéctico e histórico, o una "metafísica del panteísmo", como la llamara Julio Enrique Blanco (2). Puede decirse que Spinoza es una repetición anticipada de Hegel. Ambos filósofos rechazan la posibilidad de un origen trascendental del mundo; no admiten que éste haya sido creado por un ser ajeno a él. La diferencia radica en que mientras Hegel parte de un vacío del ser y luego atribuye a todas las cosas un fin, que se logra mediante la ley dialéctica de la "negación de la negación", Spinoza, en cambio, niega todo carácter teleológico del mundo, cuando parte de Dios mismo (Dios y Naturaleza son una sola cosa). Tenemos, entonces que tanto Hegel como Spinoza crean en su fiIlosofía, un vacío, pero mientras el de Hegel es un vacío ontológico creado al principio, el de Spinoza es un vacío teleológico creado al final.'

Notas bibliográficas:

(1) Althusser, Louis: “*Elementos de autocrítica*”. Medellín, Norman Bethune, 1975, pág. 58.

(2) Blanco, Julio Enrique: *“La filosofía de Hegel y el drama del espíritu absoluto”*. Tomado de: Diario del Caribe, Mayo 15, 1981, pág. 5.

XXIII

KANT, ENTRE EL RACIONALISMO Y EL EMPIRISMO

Inmanuel Kant representa, en la historia, un intento de conciliación entre dos corrientes opuestas del pensamiento filosófico: el *racionalismo*, que pretende llegar al conocimiento de la realidad absoluta a través del pensamiento puro, trascendente a toda experiencia, y el *empirismo*, que, por el contrario, postula la obtención del conocimiento mediante la acción de la experiencia sobre un espíritu meramente receptivo. Con él, culmina la que se ha denominado Filosofía Moderna, iniciada por Descartes.

Nació Kant en Königsberg (actual ciudad rusa de Kaliningrado), el 22 de abril de 1724. Sus padres fueron un honrado artesano y una mujer de escasa cultura aunque con dotes personales dignas de

encomio. Su infancia transcurrió expedita, sin ninguna clase de problemas o complicaciones, y se dice que jamás llegó a salir de su ciudad natal; esto, hasta el punto de que alguien llegó, con cierta jocosidad, a dudar de si Kant conoció siquiera la playa.

La educación que recibió desde pequeño fue de tipo luterano y pietista, y, habiéndola aceptado cabalmente, sólo se apartó de ella al final de su vida. Fue un estudiante muy aplicado y consagrado con ahínco a sus lecciones, por lo que siempre se destacó como buen alumno. A los treinta y un años recibe el doctorado en Filosofía de parte de la universidad de su ciudad natal, pero antes de coronar sus estudios dictó clases particulares y fue profesor auxiliar de la misma universidad, en la que, a los cuarenta y cinco años, lo nombraron profesor de Lógica y Metafísica. También aquí, en la docencia, se granjeó fama de bueno y competente.

Como quiera que el pensamiento que predominaba en las universidades alemanas de ese entonces era el de Leibniz, las clases que dictaba Kant se circunscribían, más que todo, a la metafísica y la ética de Baumgarten, discípulo de aquél , y la lógica de Meier, pero, sin embargo, también llegó a dar clases de Matemáticas y Geografía, hecho éste que sorprendía debido a que, como ya se dijo, Kant nunca salió de Konigsberg y, por lo tanto , no era muy explicable el que tuviera también vastos conocimientos geográficos.

Kant era, pues, un trabajador incansable y sumamente metódico, tanto esto úlltimo que las personas, sobre todo las amas de casa, cuando lo veían pasar, sabían que era determinada hora. La actividad docente lo llevó a un afán de búsqueda de la verdad, y comenzó a

investigar denodadamente en aras de tal propósito, aplicándose, principalmente, a aquellos sistemas afines a su ideología.

Como resultado de esto, dio a la luz su obra cumbre, *Crítica de la razón pura*, en el año de 1781. Con la publicación de esta obra, se convierte Kant en el personaje más discutido de su país y quizás del mundo, pero, al mismo tiempo, se le complica y hace más difícil la vida, debido a que los intelectuales empiezan a discutir sus planteamientos, criticándolos y objetándolos la mayoría de ellos, por lo que se vio obligado a publicar una segunda edición, revisada y ampliada, de la obra mencionada.

Pese a las críticas y a las objeciones, la celebridad de Kant fue aumentando cada día. “Si su pensamiento no fuera tan difícil, casi podríamos decir que se había puesto de moda”, dice Montserrat Kirchner (1). El prestigio y el carácter de sus ideas le acarrearon a Kant, ya al final de su vida, problemas con el gobierno de su patria, hasta tal grado que Federico Guillermo II llegó a prohibir la enseñanza de la filosofía kantiana, la cual, según el respectivo dictamen, no contenía más que ridiculeces y futilidades, y era, además, spinoziana y atea. No obstante, el pensamiento de Kant se fue imponiendo hasta alcanzar la importancia y la magnitud que logró dentro de la historia de la filosofía universal.

Las fuentes que alimentaron el pensamiento kantiano fueron: Lutero, Wolff, Newton, Hume y Rousseau. Este influjo se discrimina así: de Lutero, Kant acepta, por un lado, el hecho de que la fe es un acto volitivo y no intelectual, y, por otro lado, la libertad de la conciencia

(Lutero defiende la tesis de que la conciencia debe tener libertad para interpretar la Biblia), expresada en la idea de "conciencia autónoma" (Kant sostiene que la conciencia se dicta a sí misma las leyes). De Wolff, la influencia estriba en el concepto de "metafísica dogmática", ya que siempre que Kant habla de dicho concepto se refiere es a la metafísica de Wolff. De Newton toma Kant su concepción científica, según la cual la conciencia liga y organiza los caóticos hechos que le ofrece la experiencia. De Hume, recibió —y así lo reconoce el mismo Kant— el escepticismo como actitud opuesta al dogmatismo. Y, por último, la influencia que recibió Kant de Rousseau consistió en el sentimentalismo, manifiesto, por ejemplo, en el hecho de considerar que la conciencia moral es absoluta y fundamento de las certezas metafísicas.

Ha sido considerado Kant el padre de la filosofía moderna, no obstante haber sido Descartes el punto de partida de ésta. Lo que ocurre es que, si bien Descartes dio iniciación a dicha era filosófica, fue Kant quien, definitivamente, marcó de manera más ostensible la particularidad esencial que la distingue: el conocimiento como problema. En la *Crítica de la razón pura*, Kant analiza la duda que dejó Descartes acerca de si nuestro conocimiento se refiere a cosas reales que percibimos o si, más bien, versa sobre la manera de conocer esas cosas. En otras palabras, se planteó el problema de si nosotros podemos conocer el mundo realmente, o si sólo lo podemos conocer mediante ciertas categorías fijas existentes "a priori" en nuestra mente.

Es éste el asunto fundamental de la filosofía kantiana, no hay duda, y es, en consecuencia, su razón de ser. Pero hay otro hecho, ya en el plano de la aplicación del método empleado y de la exposición de argumentos, que, igualmente, es muy meritorio para Kant, por su significación dentro de la historia de la filosofía, y es el haber tratado de lograr una simbiosis entre el racionalismo cartesiano, representado, además del pensador epónimo, por Malebranche, Spinoza y Leibniz, entre otros, y el empirismo psicológico, representado, principalmente, por Locke, Hume, Berkeley y Gassendi, abriendo las puertas así a lo que subsiguientemente se denominaría el idealismo alemán, cuyo máximo representante fue Hegel, y realizando, precisamente, con conciencia de ello o no y de manera anticipada, una especie de lo que sería la síntesis dialéctica hegeliana (tesis más antítesis igual a síntesis).

Es ésta, pues, una noción global y sintética de lo que es el pensamiento filosófico de Kant. Veámoslo ahora un poco más en detalle, es decir, describiendo brevemente cómo procede, cómo discurre y cómo desarrolla sus planteamientos.

El problema que se plantea Kant en la *Crítica de la razón pura* es el de si es posible un conocimiento metafísico, y, haciéndole eco al empirismo, asegura que todo conocimiento se origina en la experiencia, lo cual explica diciendo que nuestro espíritu actúa sólo cuando los sentidos le proporcionan material; de lo contrario, aquél no pasa de ser algo vacío, sin ningún objeto, sin ninguna función. Pero, al mismo tiempo, Kant estima que hay conocimientos que no se deben totalmente a la experiencia, tal es el caso de los juicios

necesarios y universales, a los cuales llegamos mediante un acto racional, pues la experiencia sólo nos proporciona hechos particulares. Un ejemplo de esto podría ser el siguiente: Cuando yo observo que las olas del mar forman espuma en las playas de Puerto Colombia y, con base a en ello, elaboro el juicio “las olas del mar forman espuma en la playa”, se da aquí primero un conocimiento particular que me lo proporciona la experiencia, la observación directa (“las olas del mar forman espuma en las playas de Puerto Corombia”), pero a la vez se da en mí un conocimiento universal (“las olas del mar forman espuma en la playa”) que no me lo ha dado del todo la experiencia, porque yo no he visto las olas del mar en las playas del Japón o de Etiopía y, sin embargo, estoy afirmando que allí las olas marinas también forman espuma como en Puerto Colombia. Este conocimiento universal lo he obtenido gracias a un acto de la razón, del espíritu. Es por ello por lo que Kant distingue dos clases de conocimientos: el empírico y el racional.

A partir de esta consideración, Kant divide los juicios también en dos clases: juicios analíticos y sintéticos. En los analíticos, el predicado está contenido en la noción del sujeto, como cuando uno dice: “El cuadrado tiene cuatro lados”. Aquí el predicado está contenido en la noción del sujeto, porque en la definición del concepto “cuadrado” está contemplado el hecho de tener cuatro lados. Mientras que en los juicios sintéticos el predicado no está contenido en el sujeto, por ejemplo: “Este ángulo es obtuso”. El carácter de obtuso no está contemplado en la definición del concepto “ángulo”.

Ni los juicios analíticos ni los sintéticos, por separado, pueden constituir la ciencia, afirma Kant. Pues los primeros son meramente explicativos y, aunque clarifican el conocimiento, no enseñan nada ni hacen progresar; sin embargo, son universales y necesarios: son “a priori”. Y los segundos, aunque sí aumentan el conocimiento, son particulares y contingentes: son “a posteriori”. La ciencia debe, por consiguiente, estar constituida por otra clase de juicios, que son los juicios “sintéticos a priori”, los cuales por ser sintéticos, aumentan el conocimiento, y, por no fundarse en la experiencia, son universales y necesarios.

Ahora, retomando el hilo del problema que dijimos se plantea en la *Crítica de la razón pura*, o sea, si es posible o no un conocimiento metafísico, tenemos que Kant se propone probar que los juicios sintéticos son dables en la metafísica, para lo cual se vale de lo que él mismo denomina “análisis trascendental”. Entiéndese la palabra “trascendental” en Kant como todo aquello que se refiere a nuestros conceptos “a priori”, es decir, a las leyes o condiciones existentes en nuestro espíritu que nos permiten llevar a cabo el ejercicio de conocer.

El conocimiento tiene, según Kant, tres funciones que son: la sensibilidad, el entendimiento y la razón. Por eso, su crítica se da en tres respectivas dimensiones que son: la estética trascendental, la analítica trascendental y la dialéctica trascendental.

La estética trascendental, que corresponde a la crítica de la sensibilidad, comprende conceptos como “intuición”, “sensibilidad”, “entendimiento” y “sensación”, los cuales conviene aclarar:

“Intuición” es el conocimiento por cuya mediación un objeto se nos da en forma inmediata, y como quiera que no hay sino intuición sensible y es en ella donde se funda todo conocimiento, se colige de esto que es imposible el conocimiento metafísico, ya que los objetos de la metafísica son ajenos a la experiencia. La “sensibilidad” es la simple receptividad, o sea, la capacidad de recibir impresiones. El “entendimiento” en cambio, es una actividad espontánea que no recibe nada de afuera, sino que, por su parte, agrega o quita algo a los datos recibidos mediante la intuición. Y por último, la “sensación” es “la impresión de un objeto sobre la facultad representativa”. Ahora bien, todas nuestras sensaciones acaecen en el espacio y en el tiempo; por eso hay que discernir en ellas, de una parte, las impresiones que recibimos (la materia) y, de otra, el marco espacial y temporal en que se sitúan las cualidades (la forma). El espacio, y el tiempo son, entonces, categorías “a priori” y como tales existen en el sujeto para permitirle y facilitarle al mismo el conocimiento.

Para comprender mejor la analítica trascendental, digamos primero que, como consecuencia de lo expresado en el párrafo anterior, se concluye que es imposible conocer las cosas tal como son objetivamente, porque siempre las sensaciones o impresiones que de ellas recibimos serán modificadas por las categorías “a priori” del entendimiento. Esto significa que sólo podremos conocer los fenómenos, es decir, las cosas transformadas por las categorías o formas “a priori”, como son el espacio y el tiempo, pero jamás conoceremos las cosas en sí, toda vez que los objetos que la sensibilidad nos presenta los piensa el entendimiento, modificándolos. Es conveniente aclarar aquí que Kant reconoce que

las cosas en sí existen objetivamente, lo que no podemos es conocerlas. La analítica trascendental no es otra cosa que la actividad tendiente a determinar qué es lo que el entendimiento, a través de las categorías "a priori", aporta o resta al conocimiento.

El busilis de la *Crítica de la razón pura* radica en el hecho de mostrar cómo las categorías de nuestro espíritu tienen un valor objetivo y sirven de fundamento a la ciencia, pese a lo cual considera Kant que, para que la metafísica se convierta en ciencia, es necesaria una crítica de la razón pero, como el único conocimiento posible es el que se origina en la intuición sensible, se concluye entonces que el conocimiento metafísico es imposible. Sin embargo, Kant dice que esto solamente es válido para la metafísica dogmática. He aquí la dialéctica trascendental.

Como corolario de todo lo expuesto, se puede afirmar que la esencia del pensamiento kantiano, en lo que tiene que ver con el conocimiento (su aspecto fundamental), estriba en considerar que éste es el producto de la síntesis de una forma y una materia. La forma se halla en el sujeto de manera preexistente a toda experiencia, mientras que la materia es algo caótico y disperso que el espíritu toma para unirlo, organizarlo e informarlo.

De otra parte, digamos que Kant, habiendo revolucionado su época con su concepción, en cierta forma agnóstica, acerca del conocimiento, puesto que "todo el mundo empezó a pensar que las ideas de Dios, de la inmortalidad del alma y de la realidad del mundo tal vez eran puras ficciones" (2), no dejó la cosa así, sino

que, en la *Crítica de la razón práctica*, asentó serios postulados morales que han sido y serán siempre fuente sana del comportamiento ético de las personas. La moral de kantiana se basa en el deber, pero este deber no proviene de afuera, sino de nosotros mismos de nuestra razón individual, la cual es su único legislador y su único juez.

Para terminar, hagamos mención a la otra "Crítica" de Kant, a su *Crítica del juicio*, cuyo objeto de estudio es el sentimiento. Dos son, según Kant, las facultades del juicio: una estética y otra teleológica. Mediante la primera, se concibe lo bello de una manera desinteresada y ecuánime, mientras que la segunda tiene como objeto el fin que existe en todas las cosas. Este fin exige la existencia de un ser supremo que lo establezca, con lo que se llega a la idea sublime de Dios.

Kant dejó de existir físicamente el 12 de febrero de 1804, legando a la humanidad uno de los sistemas filosóficos de mayor importancia y trascendencia entre los que se han creado a lo largo de toda la historia.

Citas:

(1) Kirchner, Montserrat: "Inmanuel Kant (el padre de la filosofía moderna)". Tomado de: "Forjadores del Mundo Contemporáneo", Tomo 1, Barcelona, 1979. Pág. 57.

(2) Ferro Bayona, Jesús: “Un paseante cumplido y metódico” Tomado de: Diario del Caribe, No. 7845, Sept. 14, 1980, Pág. 4.

XXIV

LA COSMOLOGÍA EVOLUCIONISTA DE LAPLACE

Laplace, como es sabido, fue el inventor del sistema cosmológico que lleva su nombre. Apoyándose en Buffon, pero ignorando a Kant, formuló la primera hipótesis cosmogónica científica: la de la nebulosa primitiva del cosmos, con la cual introdujo en la cosmología las ideas evolucionistas.

Pierre Simón Laplace, llamado también Marqués de Laplace, nació el 23 de marzo de 1749 en Beaumont en Auge, un poblado de Francia perteneciente hoy al departamento de Calvados. Hijo de humildes labriegos, poco se sabe acerca de su infancia, toda vez que él se cuidó de ocultarla, debido a que, probablemente, transcurrió en un ambiente de miseria y privaciones. Estudió en la Academia Militar de su patria chica y más tarde llegó a ser profesor allí mismo.

Deseoso de superación, se trasladó a París, portando algunas cartas de recomendación, una de ellas para el gran enciclopedista Jean Le Rond D'Alembert, quien no se dignó siquiera recibirlo. Laplace decidió entonces escribirle una carta en la que le exponía algunos principios sobre la mecánica. D'Alembert, al leerla, lo mandó a llamar y le dijo: "Jamás he hecho caso de las recomendaciones; pero usted no las necesita. Es suficiente que se haga conocer; me basta y le doy mi apoyo". Y, efectivamente, D'Alembert tenía razón. En 1773, cuando apenas contaba con veinticuatro años, Laplace fue nombrado miembro de la Academia. Ya antes, y merced al apoyo de D'Alembert, había dictado clases en la Escuela Militar de París, donde tuvo ocasión de examinar al oficial Napoleón Bonaparte.

Se dedicó a profundizar sus estudios científicos, especialmente los relativos a las matemáticas. Su vida en París se caracteriza por la tenacidad y la ambición enorme desplegadas por él, acerca de lo cual nos dice Fourier, uno de sus biógrafos más importantes: "Meditaba su glorioso destino con una perseverancia que en la historia de las ciencias no tiene parangón. La inmensidad de sus propósitos halagaba su genio".

Ya quedó dicho que a los veinticuatro años ingresó a la Academia; esto fue en calidad de adjunto, pero luego pasó a ser examinador del Cuerpo Real de Artillería. Más tarde, fue nombrado miembro titular de la Academia, y, poco después, lo acogió la Sociedad Real de Turín. Entró luego en las academias de Copenhague, de Göttingen, de Milán y de Berlín, y en el Instituto de Holanda. Los

nombramientos le venían uno tras otro. En 1794, lo designaron miembro y más tarde presidente del Bureau de Longitudes.

También desempeñó cargos políticos varios, como, por ejemplo, en 1818, cuando se le confió la comisión encargada de organizar la Escuela Politécnica. Pero, como hombre público, realmente, fue, como quien dice, un desastre; lo único que hizo fue ocupar cargos en diversos gobiernos, mas, en este terreno, no logró descollar, ni mucho menos. Llegó a ser ministro del Primer Cónsul, pero ocurre que dicha cartera requería, en esa época, un hábil administrador, y Laplace, que no lo era, sólo duró en ella mes y medio, habiendo sido reemplazado por Luciano Bonaparte y recibiendo por sus servicios solamente el sarcasmo de Napoleón, quien, a la sazón, se expresó así: "Desde el primer trabajo nos convencimos de nuestra equivocación. Laplace no comprendía bien ninguna cuestión; en todo buscaba sutilezas, no tenía más que ideas problemáticas, y, en fin, poseía un espíritu de lo infinitamente pequeño en todo lo tocante a la administración".

Después, y a modo de compensación, fue nombrado senador y, posteriormente, canciller del Senado. Alcanzó el grado de Gran Oficial de la Legión de Honor y el de Conde del Imperio, así como también el de Marqués. Igualmente, ocupó un sitial en la Cámara de de los Pares. Murió el 5 de marzo de 1827, abatido por una rápida enfermedad. En sus últimos instantes de vida, profirió la siguiente sentencia: "Lo que conocemos es poca cosa; lo que ignoramos es inmenso".

Los estudios de Laplace versaron sobre la mecánica celeste y el cálculo de probabilidades, siendo el primero de estos dos aspectos la parte más importante de su obra. Se dedicó, más que todo, al estudio de los movimientos de la Luna, Júpiter y Saturno, aparte, obviamente, del de la Tierra. Probó que las distancias medias de los planetas al Sol son invariables, y, asimismo, llegó al conocimiento de que el sistema solar es estable, de modo que las perturbaciones que tienen lugar en el firmamento no ponen en peligro la armonía y el equilibrio del mismo. Hasta tal punto desarrolló el estudio de las variaciones del sistema planetario, que su obra representó, según el concepto de muchos entendidos, una nueva revolución copernicana.

Toda esta teoría sobre la mecánica celeste, la expone en su obra maestra, titulada, precisamente, así, *Mecánica celeste*, escrita en cinco tomos y la cual ha sido considerada por Fourier el "*Almagesto*" de su tiempo. En este libro reunió Laplace en un todo las investigaciones de Newton, Clairaut, D'Alembert y Euler, entre otros, acerca de las consecuencias del principio de gravitación universal. En los dos primeros volúmenes, analiza la aplicación de los movimientos celestes y, luego de una serie de razonamientos geométricos, llega a la ley de gravitación universal, en la que la gravedad viene siendo tan sólo un caso particular.

Laplace aplicó de una manera sistemática la mecánica de Newton al sistema solar, demostrando, por primera vez, que las irregularidades de los movimientos planetarios, lunares, etc., no están en contradicción con la ley de gravitación universal. Asimismo, averiguó por qué la Luna nos presenta siempre el mismo lado no

obstante estar dotado este satélite de movimiento de rotación también. Explica el fenómeno diciendo que la Tierra atrae sin cesar hacia su centro el hemisferio que le presenta la luna y que con ello transporta al movimiento de rotación de ésta las grandes variaciones seculares de su movimiento de rotación, ocultándose siempre a nuestros ojos el otro hemisferio. También dedujo que el movimiento de rotación de la Tierra no es variable, o que, por lo menos, la duración de un día (veinticuatro horas) puede variar la centésima parte de un segundo cada dos mi años.

Sus investigaciones acerca de la Luna también le permitieron a Laplace deducir la distancia que hay entre la Tierra y el Sol, así como el aplanamiento de nuestro planeta hacia los polos. Este aplanamiento lo infirió al observar que la marcha de la Luna estaba sometida a la atracción que sobre ella ejerce la Tierra, pero que esta atracción no correspondía a una esfericidad completa ---según se desprendía de las irregularidades mostradas por el movimiento de traslación lunar---, sino a una esfericidad achatada.

Sobre Saturno averiguó algo que se ignoraba hasta ese entonces: que los anillos se sostenían únicamente por equilibrio. Asimismo, sobre Júpiter realizó indagaciones importantes, las cuales compendió en dos teoremas conocidos hoy como “las leyes de Laplace”, que se refieren a las tres primeras lunas de ese voluminoso planeta.

De acuerdo con su hipótesis cosmogónica, mencionada al principio, el sistema solar surgió a partir de una nebulosa que se extendía hasta más allá de Urano, es decir, a lo largo de casi todo el emplazamiento

actual de aquél y que estaba formada por una especie de atmósfera que rodeaba a un núcleo fuerte condensado y de altísima temperatura. Esta parte atmosférica de la nebulosa, en un momento determinado, comenzó a enfriarse y, en consecuencia, a rotar alrededor del núcleo, lo cual hizo que en el plano ecuatorial de la nebulosa se formaran unos anillos desprendidos sucesivamente de la masa central. Cada uno de tales anillos dio, por condensación en uno de sus puntos, origen a un planeta, y el núcleo central formó el sol, resultando ser los planetas, de este modo, condensaciones de la atmósfera solar. De igual manera, los satélites fueron formados por las zonas que las atmósferas de sus planetas respectivos abandonaron a medida que se condensaron y se enfriaron.

De este modo, queda evidenciado el carácter evolucionista de la concepción cosmológica de Laplace, cuyo antecedente más remoto pudiera encontrarse en las doctrinas de Anaximandro de Mileto, pese al carácter puramente mecanicista que se les confiere a éstas.

XXV

HEGEL O EL IDEALISMO ABSOLUTO

El 14 de noviembre de 1831 falleció en Berlín quien fuera uno de los más grandes pensadores que ha dado la humanidad: el célebre

filósofo alemán Jorge Guillermo Federico Hegel, llamado *el filósofo de la dialéctica*.

Tras haber hecho Kant la emisión de sus ideas, quedó planteada, en el seno de la filosofía, y, más concretamente en el del idealismo clásico alemán, una serie de cuestiones que dan lugar a diversas polémicas, como, por ejemplo, la que tiene que ver con la metafísica, que fue declarada imposible por el mismo Kant.

Para hacerle frente a esta problemática, surgen en Alemania tres importantes filósofos: Fichte, Schelling y Hegel, quienes se caracterizan por una vuelta a la metafísica, pero ya no en el sentido clásico, sino en un sentido más idealista, según el cual el propósito de la metafísica y de la filosofía en general no será ya construir un sistema filosófico a partir del mundo real, sino a la inversa, es decir, construir el mundo a partir de las ideas o el pensamiento. En esta línea ideológica también cabe incluir a Spinoza, quien ejerció poderoso influjo sobre Hegel.

Para Fichte, la única realidad era el espíritu, el yo, que era el que determinaba el mundo exterior. A este idealismo subjetivo, Schelling opuso un idealismo objetivo, que otorgaba tanto a la naturaleza como al yo cierta realidad.

Ahora bien, Hegel sintetiza los sistemas de Fichte y Schelling. La idea del absoluto, que para éstos es anterior al mundo y al yo, para Hegel no lo es, sino que coexiste tanto con el uno como con el otro.

A Fichte, lo mismo que a Kant, le censura el colocar la fe por encima del saber.

El sistema de Hegel se denomina idealismo absoluto, y su empeño, en fin de cuentas, es el de resolver el problema de Kant cerca del valor objetivo de nuestros conocimientos, en aras de lo cual intenta conocer la realidad absoluta confundiéndola con el pensamiento. Constituye esta doctrina la cúpula del idealismo clásico alemán, que surgió con Kant y alimentaron, como queda consignado, Fichte y Schelling, cada cual a su manera.

La parte esencial del pensamiento filosófico de Hegel está dada por su concepción del absoluto. Por este término se entiende, en filosofía, "un sujeto eterno, infinito, incondicionado, perfecto e invariable, el cual es suficiente en sí mismo, no depende de ninguna otra cosa, contiene de por sí todo lo existente y lo crea" (1). En este sentido, se ha dicho y repetido que "sólo Dios es lo Absoluto", y se piensa, asimismo, que lo absoluto se personifica en la perfección divina, tal como lo vemos en la "sustancia única" de Spinoza, el "nóumeno" de Kant, la "razón impersonal" del espiritualismo francés, el "yo" de Fichte, la "voluntad" de Schopenhauer o la "intuición" de Bergson.

En Hegel, lo absoluto es concebido como la "razón universal" o "ser indeterminado que se hace o deviene" (Werden). Es el pensamiento (la idea) materializado en la naturaleza y realizándose en un progreso infinito, de donde se concluye que la razón y la realidad son idénticos.

La filosofía de Hegel consta de tres principios fundamentales, que son: la inmanencia del absoluto; la identidad de lo real y lo racional, y la filosofía como sistema integral.

La *inmanencia del Absoluto* significa que, para Hegel, el absoluto no es una sustancia, sino un sujeto. En otras palabras, no se trata tan sólo de una cosa en sí apta para soportar los accidentes, sino de algo dinámico, en continuo devenir. Es el proceso mismo de constitución del universo. Lo absoluto no es o existe, sino que *deviene*, se hace (Werden) mediante el progreso.

Esta idea del absoluto es distinta de la de Fichte y de la de Schelling, pues mientras, como ya se dijo, éstos consideraban que el absoluto era anterior al mundo y al yo, para Hegel el absoluto no es independiente de ninguna de las dos cosas, sino inmanente a ambas. Estima que hay en cada pimpollo una fuerza latente que lo transforma y le impide permanecer estático, haciéndolo, incluso, desaparecer, pero que la flor que sale de él pertenece a un nivel ontológico superior, y ella, a su vez, contiene dentro de si su propia negación, que es el fruto, el cual, por su parte, pertenece a un estadio superior al de la flor. Mediante esta metáfora, explica Hegel que aquello que actúa como negación es el espíritu, que se desarrolla a sí mismo: Dios.

Tal concepción filosófica constituye una especie de panteísmo que nosotros hemos denominado panteísmo dialéctico, el cual concibe el

mundo como una indisoluble unión de Dios con la naturaleza, en constante evolución. Cada objeto particular del mundo resulta ser, para Hegel, la expresión de un determinado momento de este desarrollo evolutivo físico-metafísico.

La identidad de lo real y lo irreal, que constituye el segundo principio fundamental del pensamiento de Hegel, se explica mediante la célebre frase de éste que dice: “Todo lo real es racional, y todo lo racional es real”, y la cual significa, por un lado, que el proceso de generación del mundo a partir de la inmanencia del Absoluto o Dios con la naturaleza y el espíritu (el hombre), no es algo absurdo e irracional, sino algo que se da por conciencia y reflexión, porque el absoluto es razón; y, por otro lado, esta razón o sea, el absoluto, no es algo ficticio, sino una entidad real, porque coincide con la realidad.

El tercer principio, *la filosofía es el sistema integral*, indica que la filosofía es el único sistema capaz de comprender y explicar la totalidad del universo. El método de que se sirve es la dialéctica, que no es más que el progreso, el desarrollo, del absoluto o, lo que es lo mismo, de la razón, juntamente con el del pensamiento humano y el de las cosas que conforman el mundo. Los distintos momentos de la evolución (del Werden) universal son contradicciones realizadas y que concluyen en identidad, de tal suerte que la dialéctica procede por tesis, antítesis y síntesis, lo cual equivale a un “ponerse, oponerse y componerse” (2). A la tesis corresponde el *ser en sí* (el objeto); a la antítesis, el *ser para sí* (el sujeto), y a la síntesis, el *ser en sí y para sí* (el espíritu). Tal es la famosa tríada dialéctica

hegeliana, que constituye, según su autor, la base celular del desarrollo y evolución de todo cuando existe, y que ha sido adoptada por algunos sistemas filosóficos ulteriores. Podemos decir que el mismo Hegel, dentro de la filosofía, hace parte de esa tríada dialéctica por él concebida, si suponemos que Fichte, con su idealismo subjetivo, es la tesis, y que Schelling, con su idealismo objetivo, es la antítesis, constituyendo entonces Hegel, con su idealismo absoluto, la síntesis, y teniendo la tríada como "genus proximum" el idealismo alemán poskantiano.

Hegel aplica su pensamiento al desarrollo de la humanidad, y considera que la historia de ésta no acaece en línea recta, sino mediante contradicciones vinculadas entre sí (tríada dialéctica). Sostiene también que la historia de la humanidad no es simplemente un vehículo de la razón divina, una manifestación egoísta de la autorrealización del absoluto, sino que es algo más que eso: se trata de una acción conjunta y bilateralmente consciente de Dios y los hombres, puesto que Dios, al impeler a éstos a que superen sus torpes comienzos y alcancen intelecciones y niveles de conciencia más elevados, los hace tomar cada vez mayor conciencia de sí mismos y acrecienta su libertad.

Finalmente, anotemos que para Hegel el más alto grado de desarrollo del espíritu universal, es decir, del absoluto, es el Estado, el cual constituye una fase ontológica superior a la del hombre.

Citas:

(1) Rosental-ludin. “Diccionario Filosófico”. Ediciones Los Comuneros, s.f., página 1.

(2) Blanco Julio Enrique. “La filosofía de Hegel y el drama del Espíritu Absoluto”. Tomado de DIARIO DEL CARIBE, mayo 15, 1981, página 5.

XXVI

EDUARDO FERREIRA FRANCA: DEL MATERIALISMO AL ESPIRITUALISMO

Al analizar el pensamiento del filósofo brasileño Eduardo Ferreira Franca, puede uno darse cuenta de cómo el hombre es susceptible y capaz de pasar de una actitud materialista a una actitud espiritualista, sin dejar de ser, en ningún momento, consecuente con su verdadero modo de concebir las cosas, y sin transgredir los cánones de la investigación y la reflexión.

Ferreira Franca experimenta, él mismo, tal evolución ideológica cuando, a partir de un empirismo inicial inspirado en Cousin, escala a una postura de tipo espiritual frente al mundo, derivada de sus lecturas de Maine de Biran. En su tesis de doctorado se propuso demostrar la influencia de la alimentación en la moral humana; esto, como expresión particular de su empeño en hallar elementos observables que permitieran explicar el comportamiento moral del hombre. Así, llegó a considerar que la moral es producto de las facultades intelectivas y afectivas del encéfalo y que, por lo tanto, todo lo que tienda a aumentar o a disminuir dichas facultades ensanchará o reducirá los límites de aquélla, en lo cual atribuye papel importante a nuestra dieta alimenticia.

Tal modo de pensar revela una formación eminentemente naturalista que, dicho sea de paso, era propia no solamente de él, sino de muchos intelectuales de la élite brasileña de su época. Se atrevió a asegurar, por ejemplo, que el hombre que habita en los lugares pantanosos es triste, apático, supersticioso, amante de la soledad y carente de sensibilidad moral, entre otros rasgos negativos.

Semejante naturalismo, sostenido todavía en textos que escribió en 1845 y 1846, se vería superado, sin embargo, al profundizar Ferreira Franca en sus investigaciones y reflexiones. Cuando, en calidad de representante del partido liberal de su país, se halla abocado a pronunciarse acerca de la libertad política, lo hace apartándose de sus concepciones empíricas y naturalistas. Sostuvo que los derechos del hombre son tan innatos como sus facultades y que, en

consecuencia, son preexistentes a cualquier pacto o disposición del ser humano.

La experiencia política conduciría entonces a Ferreira Franca a revisar sus concepciones naturalistas. Por eso, escribió: “Materialista, encontraba en mí un vacío, andaba inquieto, hasta afligido; comencé entonces a reflexionar, y mis reflexiones me hicieron dudar de muchas cosas que tenía como verdades demostradas, y, poco a poco, fui conociendo que no éramos solamente materia, sino que éramos principalmente una cosa muy diferente de ella”.

Vaya, pues, esto a probar que, sin salirse uno de los principios de la observación y la investigación científicas, puede llegar a encontrar fundamentos opuestos al empirismo radical y descubrir el espíritu, lo cual no devendría de un abandono de la perspectiva naturalista, sino de su profundización.

XXVII

JAIME BALMES Y LA OMNIPOTENCIA DIVINA

De los dones que se le atribuyen a Dios, es quizás el de la omnipotencia, junto con el de la eternidad, el que mayormente ha inquietado al pensamiento humano. Suele el hombre cuestionarse el hecho de que Dios pueda ejecutar aquellas cosas que ni aun en nuestra imaginación son posibles.

La imposibilidad es definida como la "falta de posibilidad para existir una cosa o para hacerla".

Jaime Balmes, en su obra cumbre, "*El Criterio*", analiza detenidamente el concepto de "imposibilidad" en cada una de sus formas, explicando cuándo una cosa se puede considerar imposible. Según él, hay cosas absolutamente imposibles, relativamente imposibles, tradicionalmente imposibles y probablemente imposibles.

A la clasificación tradicional de la imposibilidad en metafísica, física y moral, Balmes añade la que él llama "imposibilidad de sentido común", al tiempo que prefiere llamar a la imposibilidad metafísica, "absoluta"; a la física, "natural", y a la moral, "ordinaria".

La imposibilidad metafísica o absoluta es la que, basada en la esencia de las cosas, se acoge al principio de contradicción, según el cual una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo. Así, tenemos que es absolutamente imposible que exista una circunferencia

cuadrada, porque sería y no sería circunferencia, o cuadrado y no cuadrado, a la vez.

La imposibilidad física o natural es la que corresponde a hechos que contravienen las leyes de la naturaleza. En otras palabras, es naturalmente imposible aquello cuya existencia contraría las leyes naturales, como, por ejemplo, el que un objeto dejado libre en el aire no caiga. Sin embargo, esto no es absolutamente imposible, porque si, pongamos el ejemplo, se deja libre en el aire una aguja, pero a la vez se coloca, por encima de ella y a una distancia adecuada, un imán, es seguro que la aguja propenderá hacia arriba. Esto, aunque también obedece a una ley natural (la propiedad atractiva del imán), contraría, al mismo tiempo, otra ley natural (la gravedad de la tierra). Todo esto demuestra que los hechos natural o físicamente imposibles no lo son absoluta sino relativamente.

La imposibilidad moral u ordinaria denota la oposición al curso regular o común de los sucesos. Debe anotarse que una cosa ordinariamente imposible puede ser absoluta y hasta naturalmente posible. Veamos el ejemplo que cita Balmes: “Un capitán que acaudilla un puñado de soldados viene de lejanas tierras, aborda a playas desconocidas y se encuentra con un inmenso continente poblado de millones de habitantes. Pega fuego a sus naves y dice: ¡Marchemos! ¿A dónde va? A conquistar vastos reinos con algunos centenares de hombres. Esto es imposible; ¿el aventurero está demente? Dejadle, que su demencia es la demencia del heroísmo y del genio; la imposibilidad se convertirá en suceso histórico. Apellídase Hernán Cortés; es español que acaudilla españoles”.

La otra imposibilidad que distingue Balmes, y que, según él, ha sido incluida impropiamente dentro de la imposibilidad moral u ordinaria, es la que denomina “imposibilidad de sentido común”. Equivale a la poca probabilidad de que algo ocurra. Supongamos que, dentro de una bolsa, se tienen, en sendas fichas, las siete letras de la palabra “español”. Es poco probable que, si se sacan al azar, se logre conformar dicha palabra con arreglo al orden en que se vayan sacando; tanto que si a alguien le dijesen que, de lograrse tal resultado en un solo intento, le quitarían la vida, lo más seguro es que no se preocupase. La matemática nos enseña que, en semejante caso, frente a la probabilidad de que se conforme la palabra “español”, existen cinco mil cuarenta probabilidades contrarias. Si esta dificultad se presenta tratándose de una sola palabra, no muy larga por cierto, piénsese en lo remotamente improbable que resultaría conformar, por el mismo procedimiento, no ya un vocablo, sino un párrafo, un capítulo o un libro. Es algo rayano en lo absolutamente imposible, pero, con todo, no lo es.

Tanto la imposibilidad natural como la ordinaria y la de sentido común guardan una correlación de equivalencia con la llamada posibilidad abstracta o formal, la cual, a diferencia de la posibilidad real, expresa que en la realidad no existen las condiciones que excluyan el nacimiento de tal o cual fenómeno, pero sin presuponer que dicho fenómeno tenga que surgir inevitablemente.

Balmes coteja los distintos casos de imposibilidades con la omnipotencia divina. Al respecto, sostiene que la imposibilidad

natural, la ordinaria y la de sentido común no representan problema alguno para la omnipotencia divina, pues ésta las supera sin dificultad. No ocurre así, en cambio, con la imposibilidad absoluta o metafísica, la cual no puede ser superada por nada ni por nadie, aunque advierte el filósofo que, en vez de decir que Dios no puede hacer una circunferencia cuadrada, se debe más bien decir que dicha figura es absolutamente imposible de realizar.

En este punto disentimos de Balmes, pues estimamos que la omnipotencia divina es infinita y, por lo tanto, incondicional e irrestricta. La distancia que media, en todos los sentidos, entre Dios y el hombre es sencillamente inimaginable. Si admitimos esta infinita superioridad divina con respecto a nosotros y a todo lo demás, tenemos que admitir, en consecuencia, que las cosas que para nosotros son imposibles, no lo son para Dios. La misma imaginación humana, con todos sus alcances, es inferior a la omnipotencia divina. Las cosas que el hombre no alcanza ni siquiera a concebir son para Dios no sólo concebibles, sino exequibles, dada la infinita superioridad de Él sobre nosotros, la cual nos hace ser diminutos y limitados entes, incapaces de comprender la magnitud y poderes divinos.

Por otra parte, también consideramos que es demasiado sutil y poco justificativo el criterio que adopta Jaime Balmes para establecer diferencia entre la imposibilidad moral u ordinaria y la que él llama “de sentido común”, porque, si se estima que una cosa es “imposible” por el hecho de que no sea usual (imposibilidad moral u ordinaria), y, asimismo, se considera “imposible” aquello que es

poco probable (imposibilidad “de sentido común”), resulta innegable que el primer caso está contenido en el segundo, puesto que, si una cosa de ordinario no acaece, es porque las probabilidades de que acaezca son escasas.

XXVIII

KIERKEGAARD, PADRE DEL EXISTENCIALISMO

El 11 de noviembre de 1955, días después de haber sufrido un desmayo en plena calle, falleció en su ciudad natal el filósofo danés Sören Aabye Kierkegaard, considerado el padre del existencialismo moderno, y quien dejara tras sí una importante y trascendental obra que lo ha ubicado en el sitial de los grandes pensadores de la Humanidad.

Nació Kierkegaard en Copenhague, el 15 de mayo de 1813. Desde pequeño recibió de su padre una profunda educación religiosa, pero en 1830 entró en la Universidad y abandonó toda práctica de la religión, entregándose a una vida incontinente y desordenada. En 1938 vuelve a encauzarse por el camino religioso, y se doctora en Filosofía y Teología en 1840, con su tesis de grado *Sobre el concepto de la ironía*. En 1841 estuvo en Berlín, donde asistió a los cursos de Schelling. Al año siguiente retorna a Copenhague, donde pasará el resto de su vida entregado a la elaboración de sus libros y disfrutando de un pequeño capital que heredó de su padre. Llegó a comprometerse con una joven de 17 años llamada Regina Olsen, pero, al no darse entre él y ella la comunión de almas que soñaba, decidió romper el compromiso y se sumió más aún en la soledad y el retraimiento.

Sus libros más importantes son: *O lo uno o lo otro*, *El concepto de la angustia*, *Migajas filosóficas*, *Etapas del camino de la vida*, *Proscriptum a las migajas filosóficas*, *La enfermedad mortal* y *La escuela del cristianismo*.

Kierkegaard es uno de los dos más grandes críticos de Hegel. El otro es Marx. Pero mientras éste se va por los lados del socialismo, aquel lo hace por los del cristianismo. Kierkegaard objeta a Hegel el hecho de tener en cuenta únicamente el aspecto objetivo y abstracto de la realidad, olvidándose de lo individual y lo concreto. Estima que la dialéctica objetiva y racional de Hegel es ilusoria, ya que las contradicciones que pretende resolver son insolubles. En esta crítica a la filosofía hegeliana, Kierkegaard asume una actitud

antiintelectualista y antisistemática, y tilda, en consecuencia, el pensamiento de Hegel de teórico e idealista. En este sentido, puede resumirse su filosofía así: En vez de un saber puro y teórico —como es el caso de Hegel—, lo que debe preocupar al hombre es un actuar decidido y total en la vida. Así lo demuestran las siguientes palabras, consignadas en su *Diario íntimo*: “Lo que me hace de veras falta es ver perfectamente claro lo que debo hacer, no lo que debo saber, fuera del conocimiento requerido para todo obrar”.

Concepto clave en la filosofía kierkergaardiana es el de “existencia”. Renuncia este filósofo a lo que considera especulaciones abstractas, para ocuparse de la comprensión de la existencia humana, la que, según él, constituye el único punto de partida posible para encarar el estudio de cualquier realidad. Sostiene que el error de su época es haberse preocupado por aprender muchas cosas, dejando de lado la existencia y la individualidad.

La existencia es anterior a la esencia. Es éste uno de los postulados básicos del pensamiento de Kierkegaard. Hasta entonces, la filosofía había dado prioridad a la esencia sobre la existencia, y tenía como cierto el hecho de que el hombre desarrollaba su obrar en la vida a partir de su ser, es decir, de su esencia. De este modo, el carácter de ese obrar iría a determinar sólo el carácter de su esencia, pero no su esencia misma. Kierkegaard sostiene lo contrario: no se parte de la esencia, sino de la existencia. La esencia no está dada; hay que alcanzarla. En otras palabras: al comienzo no se es, sino que se existe. “Ser”, aquí, no es lo mismo que “existir”, pues el verbo “ser” exige siempre que se le refiera a algo, es decir, se es esto o lo otro;

en cambio, con el verbo “existir” no ocurre eso, porque se puede existir sin que ello signifique que se sea algo determinado.

Este punto de vista es kantiano, de acuerdo con la interpretación que hace Heidegger de la tesis de Kant sobre el ser. Pues bien, Kierkegaard también piensa así, y es por ello por lo que considera que, en el hombre, primero es la existencia y después la esencia. Cuando un hombre existe, antes de obrar en la vida, no tiene esencia, o, lo que es lo mismo, no ha alcanzado su ser. Simplemente existe como algo indeterminado, impreciso; sólo mediante sus actos, a lo largo de su vida, se va configurando su ser, su esencia. He aquí el eje de la filosofía existencialista. Por eso, Sartre afirmará, más tarde, que el hombre, antes de alcanzar su verdadero ser a través de sus actos, es tan solo un proyecto. Esto nos hace ver claro que Kierkegaard es el precursor del existencialismo moderno, ese movimiento filosófico de rebeldía y de protesta contra el esencialismo hasta entonces imperante.

La filosofía debe, entonces, según Kierkegaard, proponerse captar la existencia humana y, por ende, lo individual, en toda su riqueza de contenido; no preocuparse simplemente por aprender demasiadas cosas, olvidándose de la existencia y la interioridad del hombre, que es, precisamente, uno de los peligros que amenazan el cristianismo, porque se ha tratado de abordarlo especulativamente, es decir, de estudiarlo y comprenderlo como objeto de saber, lo cual es un error, puesto que el cristianismo no es una doctrina para especular acerca de ella, sino para realizarla en la existencia. Considerarla de un modo especulativo es no comprenderla.

Otro concepto también fundamental en el pensamiento filosófico de Kierkegaard es el de "pensamiento subjetivo", que lo define como la actividad mediante la cual se piensa concretamente, a diferencia del pensamiento objetivo, que consiste en pensar abstractamente. "Si la tarea del pensar abstracto es comprender abstractamente lo concreto, la tarea del pensar subjetivo, por el contrario, es la de comprender concretamente lo abstracto", escribe Kierkegaard. El pensamiento objetivo se refiere sólo a la noción abstracta de las cosas, por ejemplo, "ser un hombre". En tanto que el pensamiento abstracto es objetivo y desapasionado, el pensamiento subjetivo es apasionado y se interesa por la existencia; es, además, dialéctico, porque afronta las contradicciones con que tropieza el hombre en la vida.

En este orden de ideas, la verdad, según Kierkegaard, para que tenga una justificación, ha de ser subjetiva. No niega la verdad objetiva en casos como el de las matemáticas. Lo que trata es de poner de relieve que la verdad objetiva carece de valor y de interés para el hombre si éste no intenta asirla y ponerla a su servicio, es decir, subjetivarla.

En cuanto a las categorías del pensamiento subjetivo, tenemos que Kierkegaard, a distinción de Aristóteles, para quien las categorías eran los géneros supremos del ser, y de Kant, para quien eran unos conceptos puros del entendimiento (tiempo y espacio), considera que son los caracteres mismos de la existencia humana y tan concretos como ésta. La primera categoría es la del individuo. De ahí que a lo largo de la filosofía kierkegaardiana se observe una

lucha de la individualidad por sobreponerse a la colectividad que pretende anularla. Dentro de esta categoría del individuo se hallan contenidas las subcategorías de soledad y secreto. La primera afirma el hecho de que cada hombre es íngrimo por ser distinto de los demás. La segunda se refiere a la circunstancia de que el hombre no puede manifestarse en toda su magnitud, porque el lenguaje, que es el medio que utiliza, es necesariamente general y, por lo tanto, no puede expresarse a través de él lo individual. Por ello, el hombre es secreto.

También son categorías del pensamiento subjetivo: el devenir, el instante y la elección. El devenir supone un instante presente, al cual corresponde la vida humana, y ésta exige una elección, una escogencia, ante las alternativas que se ofrecen continuamente al hombre, escogencia que equivale a un “escogerse a sí mismo”, porque se elige entre el mal y el bien, o sea que de dicha escogencia depende el que los hombres seamos buenos o malos, individualmente hablando. He aquí en qué consiste la libertad: en escogerse a sí mismo.

Todas las demás categorías se resumen en la de desesperación. A diferencia de la Edad Media, Kierkegaard no amenaza al hombre con castigos en la otra vida, sino con la “desesperación” en esta, pues no debe olvidarse que la Ilustración acabó con el infierno. La desesperación es el sentimiento del fracaso, y tiene su origen en el carácter finito del hombre. De acuerdo con la manera como el hombre la afronte, será causa de perdición o de salvación. La

solución favorable al problema consiste en unirse con lo “humano universal”, que es amar a Dios y humillarse ante El.

XXIX

EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE MIGUEL DE UNAMUNO

El 31 de diciembre de 1936, falleció en Salamanca, de manera repentina, cuando departía con su amigo Bartolomé Aragón Gómez, el destacado filósofo y escritor español Miguel de Unamuno, quien era oriundo de Bilbao y contaba a la sazón con setenta y dos años. Se le considera el más personal de los integrantes de la Generación del 98, en la cual se le incluye más que todo por su marcado amor hacia lo español, ya que en sus demás atributos es un escritor y pensador aparte e independiente.

Su ubicación filosófica no es del todo clara y precisa, pues, mientras algunos autores lo sitúan entre la filosofía de la vida y el existencialismo, hay también quienes lo clasifican solamente dentro de la filosofía de la vida y no dentro del existencialismo; otros, como Montserrat Kirchner, por ejemplo, optan por ubicarlo entre el personalismo y el existencialismo, y hay, inclusive, historiadores

filosóficos que proceden a colocarlo, escueta y simplemente, en el existencialismo.

Nuestra opinión al respecto es la de que Unamuno presenta rasgos de todas las tendencias anotadas, pero se halla más próximo al personalismo y a la filosofía de la vida, corriente esta última que, como es bien sabido, fue una de las principales fuentes del existencialismo.

También tiene presencia en la filosofía de Unamuno un cierto voluntarismo. La voluntad, según él, juega un papel muy importante y decisivo en la vida del hombre. Es ella la que hace nuestro mundo, y no la inteligencia, como comúnmente se asegura. Nótese aquí un claro antiintelectualismo, que es otro de los rasgos sobresalientes del filósofo que nos ocupa. En este sentido, hay quienes consideran que el pensamiento de Unamuno constituye una especie de pragmatismo, pero no un pragmatismo como el americano, que estima que lo único verdadero es lo útil o práctico, sino un pragmatismo más subjetivo, en el que lo más importante es la voluntad de creer, y que no distingue mucho entre el sueño y la realidad.

El aspecto principal de la filosofía de Unamuno está dado por el conflicto entre la razón y la fe, que equivale a un conflicto entre el intelecto y la voluntad, entre la inteligencia y el sentimiento, o, en otras palabras, entre la ciencia y la vida. Trató Unamuno de entender y defender racionalmente la fe. Este conflicto, jamás eliminable o resoluble, se da porque, mientras la razón es un elemento negador, la fe constituye una apasionada "hambre de inmortalidad", una

“querencia” o “creación” de carácter divino (no una fría “creencia” intelectual). Las creencias del corazón no pueden ser confirmadas por la razón. La fe, lejos de estar apoyada por la razón, se levanta frente a ella. Semejante conflicto se manifiesta en la obra *Del sentimiento trágico de la vida*, mediante la teoría de los dos instintos, conforme a la cual hay en el hombre una lucha interior entre el instinto de conservación individual y el de perpetuación social.

Su afán de racionalizar la fe llevó a Unamuno a lo que podríamos considerar un debilitamiento de ésta y a intensificar su interés por la filosofía. Pero reaccionó enérgicamente contra la postura racionalista en el meollo sustancial de considerar omnisciente la razón. Esta actitud antirracionalista la heredó Unamuno de sus lecturas juveniles de autores como Pascal, Kant, Schopenhauer, Harnack, Carduci, Leopardi y otros, coincidentes, todos ellos, en declarar impotente la razón para comprender profundamente al hombre. Se hace necesario, según Unamuno, sostener la fe, aun en la lucha y en el dolor. Su novela *San Miguel Bueno mártir* plantea, con amargura, la necesidad de continuar aparentando una fe que, aunque realmente ya no se tiene, transmite vida a los de más.

Al no lograr comprender racionalmente la fe, Unamuno llega a la conclusión de que la misma jamás puede ser entendida, y que se trata simplemente de un acto, un hecho, que se siente sin que pueda racionalizarse. Asegura que disertar sobre la fe los que no la poseen es como si varios ciegos se pusieran a discutir sobre lo que han oído.

La fe de Unamuno es una fe de carácter religioso, pero su interpretación de la antinomia fe-razón difiere un tanto de la del Concilio Vaticano, que estima que, aun cuando la fe está por encima de la razón, no hay ni puede haber discordia entre la una y la otra, porque Dios mismo, quien revela los misterios e infunde la fe, es también quien ha dotado de razón al hombre, y ni Dios puede negarse a sí mismo, ni la verdad contradecir la verdad, O sea que, mientras para Unamuno existe contradicción entre la razón y la fe, para el Concilio Vaticano no puede haberla.

Por lo demás, cuando intenta comprender racionalmente la fe, Unamuno procede en concordancia con el pensamiento de San Anselmo, quien sostiene que el cristiano debe siempre, en cuanto le sea posible y sin perder la integridad de su fe, investigar los motivos en que se funda. Asimismo, se ajusta el pensador español, en este sentido, a la teología tradicional, que estima que el sujeto de la fe es el entendimiento y su objeto lo verdadero, pero teniendo cierta intervención igualmente la voluntad, como bien lo explica San Agustín cuando escribe: “Nadie puede creer sino queriendo”.

La esencia del conflicto entre la razón y la fe la constituye la inmortalidad personal, que, mientras la razón no la demuestra, la fe la desea. La inmortalidad es un encuentro trágico entre la razón y la fe. El hombre cree en su propia inmortalidad, y, aunque la razón pone esto en duda, dicha creencia es afirmada por la acción. Somos y queremos seguir siendo. Debemos, por lo tanto, vivir de tal manera que merezcamos la inmortalidad, y, si al final no la alcanzamos, queda demostrado, al menos, que el orden universal es injusto.

En el sufrimiento, la fe en la inmortalidad se traduce en simpatía y amor hacia todo lo viviente. Afirma Unamuno, en *Vida de Don Quijote y Sancho*, que “toda creencia que lleva a obras de vida es creencia de verdad, y lo es de mentira la que lleve a obras de muerte”. Si se rechazan las creencias del corazón, por juzgarlas irracionales o infundadas, la vida se torna inllevadera, y, además, esas creencias hacen parte de la totalidad de la vida, que es más vasta, incluso, que la razón. “Contra los valores afectivos no valen razones, porque las razones no son más que razones, es decir, ni siquiera son verdades”, escribió. La vida, por ser una incesante lucha entre la razón y la fe, entre la inteligencia y el sentimiento, cesaría de inmediato si cesase dicha lucha. Tiene, así, la vida un carácter trágico.

La creencia de Unamuno en la inmortalidad humana es reflejo de su concepción personalista del hombre, con arreglo a la cual el ideal debe levantar a éste por encima de su realidad, muchas veces miserable, a semejanza de don Quijote.

El objeto de la filosofía, según él, debe ser la reflexión acerca de la lucha entre la razón y la fe, la que él llama la gran “tragedia de la vida”. No será ya la filosofía la búsqueda de la verdad objetiva, sino la expresión de los sentimientos vitales de aquel que filosofa. El hombre, como criatura concreta de carne y hueso, sólo podrá filosofar con la carne y los huesos, con todo el cuerpo y el alma. La filosofía está en estrecha unión con la vida.

Acerca del dolor, conceptúa que el mismo es la sustancia de la vida y de la personalidad: sólo sufriendo se es persona. Su concepción del dolor, lo mismo que la de la inmortalidad, se halla relacionada con su concepción de Dios. Renglones atrás se dijo que para Unamuno la fe en la inmortalidad en medio del sufrimiento se convierte en simpatía y amor hacia todos los seres vivos. Pues bien, considera él que de este modo se llega a Dios o Conciencia Universal que sufre en y con cada individuo.

Unamuno descubre a Dios en el alma, más que en las Escrituras. Dios es una “fuerza social” que no puede ser demostrada por la razón, pero que se cree en ella porque se necesita como prolongación del hombre hasta el infinito y como esperanza de perpetuación personal. El Universo mismo es una conciencia, una personalidad, que nos rodea, que sufre y que ama. Como se puede apreciar, su manera de concebir el Universo es coincidente con la de concebir a Dios, hecho en el cual se insinúa una especie de panteísmo en su filosofía.

Finalmente, digamos que Unamuno, aunque muestra, a lo largo de su obra, una indiscutible religiosidad, su religión no es de resignada obsecuencia, sino de inconformidad y lucha; no es una religión pasiva, sino activa y enraizada en la vida, y perseverante en las incertidumbres y dubitaciones.

XXX

LA DESGRACIA SEGÚN BERTRAND RUSSELL

El concepto de “desgracia’’ ---ligado, por ley de unidad de los contrarios, al de “felicidad”---, ha sido contemplado por la actividad filosófica del hombre desde hace muchos siglos, y se ha definido como el mal por accidente, a diferencia del mal voluntario (pecado).

Bertrand Russell, ‘‘el filósofo del realismo científico”, en su libro ‘‘*La conquista de la felicidad*”, hizo un interesante análisis de la naturaleza y las causas de la desgracia, el cual procederemos, acto seguido, a exponer, más que a interpretar.

La infelicidad actual de la mayoría de la gente, según Russell, no obedece a causa externa manifiesta, sino a ideas y hábitos erróneos que tienden a destruir los impulsos y deseos habituales de cosas posibles que son definitivamente el origen de la felicidad.

Uno le puede cobrar gusto a la vida descubriendo y obteniendo las cosas que más desea; desprendiéndose de ciertos deseos, como, por ejemplo, la adquisición del conocimiento absoluto de algo, y, sobre todo, dejando de preocuparse demasiado por sí mismo y prestando más atención, en cambio,a las cosas externas. Estas, aunque también encierran la posibilidad de producir dolor (las guerras, la muerte de

seres queridos, etc.), tal dolor no destruye la calidad esencial de la vida, como si lo hace el que proviene del disgusto consigo mismo.

Al considerar que debemos desprendernos de ciertos deseos y dejar de preocuparnos demasiado por nosotros mismos, como condiciones para liberarnos de la desgracia, Russell se aproxima a los estoicos, para quienes la felicidad consiste en liberarse de las pasiones, en la indiferencia. Igualmente, so ponen de manifiesto su escepticismo y agnosticismo cuando aconseja renunciar a la adquisición del conocimiento absoluto de algo. En esto coincide también con Aristóteles, quien dijo, en *"La ética nicomaquea"*, que "propio es del hombre culto no afanarse por alcanzar otra precisión en cada género de problemas sino la que consiente la naturaleza del asunto".

Varias son las clases de actitudes introspectivas, siendo las tres más comunes: la del pecador, la del narcisista y la del megalómano. Por pecador no debe entenderse aquí el que comete pecados ortodoxamente hablando, sino el que vive absorto en la conciencia del pecado pese a obrar torcidamente, y que está en perpetua contradicción consigo mismo, ya que, por una parte, tiene ante si la imagen de lo que debiera ser, y, por otra, el conocimiento real de sí mismo, que no coincide con aquélla. Hombres de esta clase viven siempre pensando en lo que será malo, y, aunque no actúen con arreglo a esa idea, están constantemente atormentados por ella. El primer paso que deben dar, para evadirse de la desgracia es deshacerse de las primeras creencias heredadas acerca del bien y el mal.

El narcisista es aquel que es dominado por el hábito de admirarse y desear ser admirado. Muchas mujeres, principalmente las ricas, tienen agotada la capacidad de enamorarse verdadera y lealmente, lo que las conduce a pretender que todos los hombres se enamoren de ellas. Un narcisista puede, por ejemplo, pretender lograr para sí los lauros obtenidos por un pintor o un escritor, y decide, en consecuencia, iniciarse en cualquiera de estas artes, pero, como lo que él busca no es más que la admiración y la notabilidad de su propia persona, no se preocupa por aprender correcta y eficazmente las técnicas artísticas o literarias, y, sobre todo, como no es esa su vocación, sólo alcanza el fracaso y el ridículo, en vez de la añorada adulación. El éxito real de un político depende, en mucho, de su apartamiento de toda actitud narcisista a cambio de un interés sincero y efectivo por los problemas y necesidades de la colectividad, puesto que todo el mundo admira el altruismo y detesta el egoísmo.

El megalómano, por su parte, difiere del narcisista porque prefiere ser poderoso y temido a simpático y amado. Tanto el narcisismo como la megalomanía son, si se quiere, actitudes hasta cierto punto naturales. Sólo cuando se incurre en exceso al adoptarlas, son causas de desgracia. Algunos grandes hombres de la historia fueron megalómanos. Alejandro el Grande fue uno de ellos, pero su megalomanía lo llevó a la desgracia. Esta actitud tiene generalmente origen en la humillación y las privaciones. Napoleón, por ejemplo, sufría en la Academia ante la superioridad económica y social de sus compañeros, porque él era un alumno pobre. Cuando permitió el retorno de los emigrados, tuvo la inconmensurable satisfacción de ver inclinarse ante él a muchos de sus ex condiscípulos.

Desde luego, como ninguna persona puede alcanzar la omnipotencia, un hombre dominado por la megalomanía tiene, forzosamente, que encontrar, tarde o temprano, óbices insuperables y, con ellos, su des gracia.

La desgracia, por lo general, es producto de insatisfacciones y privaciones juveniles que han ocasionado en el individuo una evaluación irregular de las satisfacciones y una consiguiente orientación de su vida hacia una dirección única: la de lograr el éxito en las satisfacciones opuestas a él.

Ya inmersos en la desgracia, muchos hombres suelen intentar librarse de ésta mediante la embriaguez, pero este proceder es equivocado, porque la embriaguez produce tan solo una interrupción momentánea do la desgracia y no supone más esperanza que el olvido.

Los hombres desgraciados, como los que duermen mal, se sienten a menudo orgullosos de ello. Tal es el orgullo de la zorra que no podo alcanzar las uvas, Estos individuos deberían esmerarse, para su bien, en aprender cómo se alcanzan las uvas.

Russell distingue una que él llama "desgracia positiva", pero desgracia al fin y al cabo. Es la de que adolecen aquellos hombres que han llegado a la convicción, errada por supuesto, de que nada

vale la pena en este mundo, ni siquiera el regodearse en la contemplación de los encantos de la naturaleza. Tales desgraciados, por considerar que su posición es la más correcta, se sienten satisfechos y hasta orgullosos de su desgracia, lo cual les granjea, con frecuencia, entre la gente común, una espuria imagen de hombres cultos y ajenos a la desgracia. Pero viven estos hombres en un incuestionable error y, lo que es peor, son, con certeza, desgraciados, porque el hecho de sentirse satisfecho en la desgracia no exime a nadie de ésta, siendo ingente ingenuidad suponer lo contrario. Si bien es cierto que hay alguna compensación entre el sentimiento de superioridad mental y penetrativa de dichos individuos y su desgracia, no alcanza esa compensación la suficiencia necesaria para hacerlos libres del mal en referencia, por cuanto no puede estimarse que es feliz quien se encuentra privado de todos los placeres que ofrece el mundo, aun de los más sanos y asequibles.

Quien no encuentra placer en una cosa, debe buscarlos en otra; tal es la fórmula para librarse de la desgracia, Considerar que todo es vanidad no deja de ser una equivocación, porque, por ejemplo, si a uno se le enferma un hijo, puede tomarse el hecho como una desgracia, es cierto, pero no por eso podemos afirmar que todo es vanidad. Lo que debemos hacer es buscar la curación del enfermo. Un hombre rico puede pensar que todo os vanidad, pero si llega a perder su fortuna, no pensará que lo que se va a comer es pura vanidad. La lucha por la vida constituye una de Las características naturales del hombre, como de los animales; por eso, cuando un ser humano, merced a la riqueza que posee, se encuentra con que tiene todas sus necesidades biológicas resueltas, es muy posible que,

aunque parezca paradójico, se sienta desgraciado, y así ocurre porque la carencia de alguna de las cosas que se desea constituye una de las causas de que no se sea desgraciado.

Lo anterior puede hacer pensar que entonces el hombre está destinado a ser siempre un sujeto en constante afán de búsqueda de metas que, al lograrlas, proporcionan tan sólo un instante fugaz de felicidad, pero que, seguidamente, se convierten en algo sin sentido ni importancia.

A este respecto, existen dos tendencias extremas de pensamiento, que estiman: la una, que todo en este mundo, incluido el obrar humano, no es más que una incesante repetición cíclica de hechos invariables, y la otra, por el contrario, que todo es una continua sucesión de hechos diferentes y pasajeros que no permiten estabilidad alguna en el orbe.

Lo común y negativo de ambas teorías es que, según ellas, no existen en el mundo las condiciones propicias o necesarias para que el hombre pueda sustraerse de la desgracia. De acuerdo con la primera, el porvenir es igual al pasado, y, con la segunda, la vida no tiene otro sentido que el de producir el porvenir. Siendo ambas tendencias viciosas, la actitud correcta y razonable es la de ver en cada instancia de la vida, esto es, en cada circunstancia, lugar o momento, la posibilidad de no ser un desgraciado. “La vida —dice Russell— no debe concebirse como un melodrama en el cual el héroe y la heroína atraviesan dificultades increíbles hasta llegar a un final dichoso. Yo vivo y gozo de mis días; mi hijo me sucede y goza

de los suyos, y a él le sucede a su vez su hijo. Por qué hacer de esto una tragedia? Por el contrario, si yo viviera eternamente los goces de la vida, acabarían por perder fatalmente su sabor. Siendo como es, la vida conserva perennemente su frescura".

Tal actitud es, para Russell, tan razonable como la indignación ante la muerte. No lo son, en cambio, las dos tendencias extremas antes referidas, porque, si lo fueran, habría iguales razonas tanto para la alegría como para la desesperación.

En suma, el pensamiento de Bertrand Russell sobre la desgracia puede expresarse así: dicho mal azota actualmente a la mayor parte de los hombres, pero no debemos buscar sus causas fuera de nosotros, sino en nuestra propia conciencia, en nuestra manera de concebir las cosas. Para evitar la desgracia, debemos buscar en cada situación vital la faceta que irrogue satisfacción, en oposición a las extremas tendencias a considerar, en un caso, que todo en esta vida os repetición invariable de los mismos fenómenos, y, en el otro, que todo es, por el contrario, sucesión inestable de cosas transitorias.

De acuerdo con las distintas clasificaciones actuales de la filosofía, la concepción de Russell acerca de la desgracia pertenece al denominado idealismo subjetivo.

Finalmente, no está de más anotar que la desgracia no determina el carácter moral de los actos, toda vez que ella no depende de la voluntad, por lo tanto, es totalmente absurdo y estólido juzgar, por

ejemplo, que, por ser pobre, el pobre es malo, y que, por ser rico, el rico es bueno, o viceversa.

XXXI

CENTENARIO DE GASTÓN BACHELARD

Se cumple en esta fecha el centenario del natalicio del filósofo. francés Gastón Bachelard, a quien se considera el creador de la teoría del conocimiento científico, asunto que ya había tenido antecedentes en el pensamiento de Bacon, Meyerson y, más recientemente, en el de Ferrier.

Bachelard nació el 27 de junio de 1884, en Bar-sur-Aube, donde realizó sus estudios primarios y secundarios. Se dice que fue un alumno mediocre. Posteriormente, pasó como empleado de correos a París y allí se licenció en matemáticas. Más tarde, cuando ya había pasado de los treinta y cinco años de edad, obtuvo también la licenciatura en filosofía; dos años después la agregación y, un lustro más tarde, el doctorado.

Desde temprano, cuando aún no había culminado sus estudios, mostró gran interés por la filosofía, pero circunstancias poco

propicias le impidieron dedicarse plenamente a esta disciplina. Comenzó a ejercer su carrera docente en el colegio de Bar-sur-Aube, donde el exceso y la diversidad de materias que para un mismo profesor imponían las condiciones de la época, no le permitían aplicarse al filosofar. Años después, fue profesor en la facultad de Letras de Dijon durante una década, y de allí pasó a la Sorbona. Llegó a dirigir el Instituto de Historia de las Ciencias y a ser miembro de la Academia de Ciencias de París.

La parte sustancial de la filosofía de Bachelard está dada por la sustentación que hace de la dimensión teórica de la ciencia y de la importancia de su historia, idea que desarrolla principalmente en sus obras *El racionalismo aplicado* y *La Formación del espíritu científico; contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. En realidad, el pensamiento bachelardiano se halla inscrito dentro del notable germinar epistemológico que ha tenido lugar durante los últimos cincuenta años, como reacción contra el positivismo. La epistemología, término cuya introducción se atribuye a Ferrier, hace referencia a la estructura, objeto y valor del conocimiento científico, y constituye, para Bachelard, la teoría de la ciencia, aunque ciertos filósofos, como Louis Althusser por ejemplo, no estén de acuerdo con esta identificación, considerándola "teoricismo" o "proyecto ilusorio". Sea como fuere, es claro que la epistemología no es un ente estático ni mecánico, y así lo entiende Bachelard, quien procede partiendo de la praxis científica para llegar luego a una especie de corolario teórico a fuer de hilvanar los distintos conocimientos dimanados de la ciencia, teniendo en cuenta su correlación histórica. Meyerson había hablado de un "residuo cualitativo" en cada conocimiento científico. Tal es el hilo que

utiliza Bachelard para fabricar su “tejido epistemológico”. La ciencia, según él, no es una mera actividad técnica y mecánica, sino con un trasfondo teórico-histórico que la aproxima al arte, con el cual, en vez de reñir, se complementa.

Próximos a Bachelard se hallan sus contemporáneos Einstein y Koyré. El primero admite que en toda teoría científica existe algo que pugna por rebasar los meros contornos de la ciencia, y el segundo se aplicó de lleno a la historia de la ciencia, confiriéndole el carácter de método científico.

Bachelard falleció el 16 de octubre de 1962 en París, dejando tras de sí una obra que abrió nuevas perspectivas filosóficas y científicas.

Barranquilla, 27 de junio de 1984

XXXII

FERNANDO GONZÁLEZ: ASPECTOS PRINCIPALES DE SU PENSAMIENTO FILOSÓFICO

Fernando González, ese filósofo antioqueño de la primera mitad del siglo veinte que inspiró con sus liberadas ideas el controvertido movimiento nadaísta en Colombia, merece un lugar descollante en la historia de nuestro pensamiento. Sin embargo, hasta la presente, no se ha hecho tal justicia con él, a semejanza de lo que ha ocurrido con algunos otros pensadores colombianos.

Intentar hacer una disertación homogénea y unitaria sobre la filosofía de Fernando González, es una empresa difícil, dado el carácter proteico de la misma. Por tal razón, las presentes líneas sólo intentan exponer sucintamente los aspectos más sobresalientes del pensamiento filosófico de este importante hombre de letras. En modo alguno se pretende aquí hacer una exégesis monográfica y uniforme sobre el tema, ni tratar el asunto con demasiada extensión. En este punto hay conformidad con el proceder del propio Fernando González cuando, a la muerte de Freud, dedicó un artículo al célebre sicoanalista y en la parte introductoria escribió: "Vamos a intentar un ensayito acerca de él: ensayito como para nosotros los enamorados de las cosas pequeñas, pequeño sermón, pequeña jerguenza y mujer pequeña. El estudio grande y que no leerán lo dejaremos para López de Mesa, que es virgen y bobo".

Aunque por su versatilidad resulta difícil situar a Fernando González en corriente filosófica alguna, es indudable que se aproximó mucho al existencialismo, pues siempre consideró que la energía vital, con base en la libertad, es, en definitiva, el elemento decisorio en todos los órdenes de la existencia humana.

La filosofía, para él, es una amistad con la verdad, antes que un matrimonio con ella, es decir, ninguna instancia filosófica garantiza el conocimiento pleno y absoluto de la verdad, por lo que el hombre debe estar preparado para abandonar cualquier ideología en el momento en que descubra o sospeche que es en otra donde puede estar la verdad. La causa del filosofar está dada por la conciencia de una carencia. El hombre filosofa porque se da cuenta de que carece de algo cuyo logro se convierte para él en una necesidad. Así, la filosofía no será más que un continuo tender hacia algo. Pero este algo puede ser no solamente una cosa tangible y terrena, sino también una cosa inmaterial, como la inmortalidad o la perfección espiritual.

El hombre, por lo tanto, es un porvenir, “porque todos se desprecian en el instante presente. Recorramos las situaciones en que puede estar un hombre: tiene esta hacienda, y quiere poseer la otra. Sabe una cosa, y no admira sino al que sabe dos. Lo ama una mujer, y sólo le gustan las demás. Todos los santos se han creído malos. Alfonso López, que deseó tanto como Pedro Nel la presidencia, ya tiene cara de hastío”, dice textualmente Fernando González en su libro *El remordimiento.*

El filosofar, de otra parte, debe ser original y autónomo, y partir de las circunstancias propias. Precisamente, el aspecto principal de la filosofía de Fernando González lo constituye tal vez la gran importancia dada al contacto directo con la realidad. Sostiene que es vagando por las calles, observando a las gentes y asistiendo a tertulias y tumultos, cómo se adquiere el verdadero conocimiento.

Este método es denominado por él mismo “método emocional”, y lo relaciona con el método socrático, en cuanto que no depende de las fuentes bibliográficas.

Para González, conocer un objeto es emocionamos ante él; de ahí que se identifique con el concepto de que la belleza es la cualidad de las cosas que nos invita a poseerlas. En el acto de conocer, concede mayor importancia y credibilidad a la impresión que le produce el objeto que a la información científica o histórica.

El hombre es concebido por nuestro filósofo como un “espíritu que, desde la carne y por medio de los sentidos, atisba con fruiciones a la verdad desnuda”. El hombre debe vivir siempre “a la enemiga”, esto es, en una constante actitud de rebeldía, de inquietud, frente a todas las cosas que lo rodean.

Idea fundamental en el pensamiento filosófico de Fernando González es la de que la energía volitiva constituye la fuente de todos los logros humanos. El pensamiento mismo no es más que “un epifenómeno” derivado de esa energía. Los fenómenos morales devienen a partir del estado orgánico. Igualmente, las creencias son objetivaciones del sentimiento. “Todo lo aparente, material o moral, es forma limitada en que se manifiesta la energía”, afirma.

Rechaza todo carácter conceptual y sistemático de la filosofía. Dice que los sistemas filosóficos son “excreciones del compuesto sicofísico” y que, como tales, deben ser eliminados por nuestra

parte. En virtud de esto, su filosofía resulta ser, como dijimos al principio, multiforme y proteica. Sin embargo, contiene, en general, ciertas ideas fundamentales que se mantienen inmutables a lo largo de toda su obra, como son, entre otras: un admirativo interés hacia lo bolivariano; una insistente exaltación de lo latinoamericano; una gran valoración de lo vital frente a lo intelectual, de lo espontáneo frente a lo calculado, y un culto a la verdad lograda mediante la investigación directa, según palabras de Eduardo Gómez en su *Breve bosquejo de Fernando González.*

El carácter unitario de todo cuanto existe es otra de las cosas afirmadas por Fernando González en varios pasajes de su obra. Asegura que todo es uno, o sea que los diversos seres existentes en el mundo, inclusive el mismo Dios, constituyen una sola cosa.

También se advierte, sin dificultad, en su pensamiento un marcado individualismo. Detesta el gregarismo y cree en los llamados "hombres providenciales" o genios, que, según él, constituyen la fuerza motriz de un pueblo, de una raza o de una tradición. Se lamenta de la desaparición del individualismo dentro de la humanidad, y atribuye el fenómeno, entre otras, a las siguientes causas: "el acopio de capital, en forma de maquinarias, conocimiento e invenciones; la "incapacidad del individuo para manejar ese capital y para no abusar de él, y, por último, la fatiga proveniente de que el misterio se va alejando, alejando, sin dejarse alcanzar, con lo cual se le pierde la fe al espíritu humano y nace la necesidad de renunciar a la voluntad individual", expresa en su aludido ensayo *Segismundo Freud*.

Sostiene que la raza latinoamericana, cuyo modelo sintético es “el gran mulato”, está llamada a ser el prototipo étnico universal, pues en ella, además de conjugarse los distintos tipos humanos, se superan todos los prejuicios raciales y culturales. En consecuencia, es conveniente y necesario “combatir todo intento de dominación foránea, en lo económico como en lo cultural; reivindicar orgullosamente nuestras particularidades más positivas, precisamente, porque ellas pueden ser nuestro único aporte a la cultura universal; combatir el snobismo, que consiste en la imitación simiesca de otras culturas y costumbres, la desfiguración artificiosa (que se basa en complejos de inferioridad inconfesados de nuestra aristocracia criolla, especialmente la bogotana...) de las mejores tradiciones populares”.

La causa basilar de nuestro atraso radica en el hecho de que Sudamérica procede en todo con vergüenza. El sudamericano no puede competir con el europeo porque, sabiéndose mulato, disimula, se siente inferior y se cree incapaz. Sólo cuando esto no ocurra y aceptemos con inocencia y orgullo nuestro propio ser, llegará nuestra grandeza.

Esta triste realidad estimaba González que sólo había sido comprendida por los nadaístas, movimiento al que llamó “suceso prometedor o desastroso”, porque, según él, habiendo advertido y comprendido nuestra problemática, entendió que para los colombianos había llegado la hora de nacer o de ser nada.

XXXIII

SAMAEL AUN WEOR, MÁXIMO EXPONENTE DE LA FILOSOFÍA ORIENTAL EN AMÉRICA

La subestima de lo propio es uno de los defectos que acusa la mayoría de los colombianos. Particularmente, en lo que a la cultura respecta, es frecuente ver que muchos de nuestros hombres de letras son menospreciados por la crítica e ignorados por la mayor parte de la gente. La tendencia generalizada es no valorar a los autores criollos, aun en los casos en que se trate de autores reconocidos y apreciados en el exterior.

Esto es, sin duda, lo que acontece con Samael aun Weor, un profundo e intachable pensador colombiano nacido en el Interior, pero formado intelectualmente en la Costa. De aguda y asombrosa inteligencia, Samael aun Weor fue un esmerado autodidacta que orientó sus estudios fundamentalmente hacia la filosofía oriental y la moderna, habiéndose cultivado, además, en psicología, parapsicología, religión, política, economía y otras áreas del saber, lo que le reportó una vastísima cultura que ya envidiarían muchos de los ilustrados actuales.

El nombre de Samael aun Weor es conocido tan sólo por sus seguidores, selecto grupo que, pese a no ser todavía muy numeroso, que digamos, se encuentra distribuido en todo el mundo. Para la mayoría de la gente, este nombre no significa nada, y, si lo ve en alguna librería o puesto de venta, pensará que se trata de algún autor europeo, árabe o de cualquier otra parte, menos colombiano.

Su verdadero nombre era Víctor Manuel Gómez Restrepo. El seudónimo de “Samael aun Weor” lo adoptó el filósofo como consecuencia de sus creencias filosófico-religiosas. Según él, no se trata propiamente de un seudónimo, sino de su verdadero “nombre cósmico”.

Escribió más de medio centenar de obras que contienen un completo sistema filosófico, ético y religioso, el cual ha dado origen al resurgimiento mundial del gnosticismo, ya en una forma más organizada y coherente, como que recibe ahora el nombre de “Movimiento Gnóstico Cristiano Universal”, al que estaremos refiriéndonos más adelante de manera más explícita. Sus libros son editados en diversas partes del mundo, y tienen como público lector, casi que exclusivamente, a los adeptos y simpatizantes del Movimiento Gnóstico.

La filosofía de Samael aun Weor es, en su casi totalidad, de carácter esotérico y didáctico. Sus obras, aparte de contener un marco teórico general que les sirve de fundamento, constituyen verdaderos textos de enseñanza práctica acerca de la manera cómo debe proceder el hombre para alcanzar la perfección espiritual y la divinización.

Comprenden instrucciones y prácticas de ocultismo según las cuales el hombre puede desarrollar toda una serie de poderes y facultades latentes que le permitirán conocer, con mayor certeza y exactitud, las cosas y los misterios siderales, por cuanto lo capacitan para remontarse incorpóreamente en el tiempo y en el espacio, pudiendo así vivir de cerca lo pasado y lo lejano.

Es evidentísima en el pensamiento de este filósofo una poderosa influencia de los sistemas filosóficos de la India, como son: el brahmanismo, el hinduismo, el budismo, el tantrismo y el yoga. Una de las ideas tomadas del hinduismo es la de la ley del karma. Es ésta una teoría que tiene como base la metempsicosis o trasmigración de las almas, más conocida como la reencarnación.

Según la metempsicosis, toda alma, tras abandonar el cuerpo con la muerte, se reencarna en otro cuerpo y así sucesivamente hasta llegar al estado de beatitud que se le tiene reservado. El origen de esta doctrina es todavía incierto. En Grecia fue sustentada por Pitágoras, Empédocles y Platón, pero muchos autores versados en la historia de las civilizaciones orientales afirman que fue en la India donde por primera vez se expuso, y que de allí pasó a Egipto, de donde fue transmitida a los griegos. Parece, pues, que fueron los hindúes los creadores de la teoría de la metempsicosis.

La ley del karma se apoya en esta teoría y sostiene que todo individuo debe su condición al carácter de sus actos en sus vidas anteriores. Quien haya actuado bien, se reencarnará en un cuerpo superior, y quien haya actuado mal, en uno inferior.

Samael aun Weor cree en la ley del karma, y exhorta a obrar bien, si se pretende lograr una reencarnación mejor. Da, además, sus propios métodos para lograr la perfección integral y poder alcanzar así la categoría de superhombre. Ser superhombre equivale, en la filosofía hindú, a ser brahmán. La aspiración de los hinduistas es lograr que el "atmán" (alma individual) se libere de la naturaleza (cuerpo) y se funda con el brahmán (alma universal). Semejantemente, el Maestro Samael, como le llaman sus discípulos, insta a los hombres a aspirar a la categoría de superhombre o maestro de perfección.

Consecuente con sus teorías, Samael aun Weor asegura haber sido testigo consciente de su propio nacimiento, y que, antes del mismo, pasó por una larga serie de inverosímiles y excelsas reencarnaciones, una de las cuales lo hizo ser el célebre dictador romano Julio César. También estuvo reencarnado, según él, en el Mayor Daniel Coronado, uno de los protagonistas de la Revolución Mexicana.

El nacimiento de Samael aun Weor bajo la forma corpórea de Víctor Manuel Gómez Restrepo, es descrito por Fernando Salazar Bañol, con base, según él, en el relato oral del propio Maestro, de la siguiente manera: "Avanzando en el mundo astral, vino a él un maestro del Karma y, saludándolo con mucho respeto, le dijo: ¡Maestro Samael aun Weor!, ya está todo listo, sígame... Y él le siguió. Llegaron a una vieja casona colonial, atravesaron un patio con muchas macetas con flores, posteriormente pasaron por una pequeña sala, ésta les dio acceso a una recámara, allí vieron a una mujer que sufría dolores de parto. De inmediato, vio que el cordón

de plata de su cuerpo astral estaba conectado al cuerpo físico de la criatura por nacer. Cuando el niño nació, él se sintió atraído hacia el interior de ese organismo e instantáneamente penetró a ese cuerpecito, y, bastante sorprendido, hubo de lanzar algunos llantos. Después le cortaron el cordón umbilical y le colocaron junto a su mamá. Un gigante de color meno le miraba sonriendo, ese gigante era su padre terrenal. Fue creciendo poco a poco, sin olvidar sus existencias anteriores, sufría mucho recordando a sus antiguos familiares, se sentaba en meditación y lloraba muchísimo, recordando los tiempos idos. ¡Qué doloroso es este mundo!, se decía a sí mismo cuando empezaba a dar los primeros pasos, y nunca olvidaba sus existencias pasadas” (1).

El hombre, desde el punto de vista fisiológico, es concebido por Samael aun Weor como una especie de transformador orgánico, el cual, para su desarrollo y conservación, necesita transformar todo cuanto recibe del medio que lo rodea: los alimentos, el aire y las impresiones. Los alimentos, para que puedan realizar su función nutritiva en el organismo, tienen que ser transformados por el sistema digestivo; el aire que respiramos también es transformado por el sistema respiratorio, y, por lo tanto, siguiendo esta misma lógica, las impresiones que recibimos también deben ser transformadas por la mente, pero no de un modo inconsciente, sino con plena conciencia de ese proceso transformativo, porque la mente razona, discurre, a diferencia del resto del organismo humano.

Aquí llegamos a uno de los puntos capitales de la filosofía samaelita: la transformación. Es éste uno de los conceptos basilares

del pensamiento de Samael aun Weor. El hombre, natural y legítimamente concebido, es sinónimo de transformación. El proceso de la vida misma es transformación. “Cada criatura del universo vive mediante la transformación de una sustancia en otra. El vegetal, por ejemplo, transforma el aire, el agua y las sales de la tierra en nuevas sustancias vitales para nosotros (frutas, etc.). Así, pues, todo es transformación”, afirma en su libro *“Didáctica del autoconocimiento”*.

De igual modo, se hace necesario para el hombre, como “animal intelectual” que es, transformar todas las impresiones que recibe, en aras de lograr su cabal realización. Quien transforma las impresiones que recibe, se transforma a sí mismo, pues obtendrá para sí una vida mejor, y comenzará a pensar y a comprender de una manera nueva.

También es de vital importancia para el hombre el transformar las energías sexuales en energías mentales. Esta transmutación sexual hará que el hombre sea, mentalmente, más poderoso y capaz y que se aproxime más al estado de superhombre. Para lograrla es preciso aplicar ciertas prácticas de origen tántrico y yoga, de acuerdo con las cuales se debe evitar a toda costa la eyaculación en el momento del orgasmo y convertir, en cambio, mediante profundas concentraciones mentales, la sustancia seminal en alimento cerebral. Esta manera de realizar el coito la llaman los yogas *“maithuna”*.

Pero así como la vida, la muerte también es transformación. Morir no significa evaporarse definitivamente, sino transformarse. Con la muerte se termina un ciclo (“samsara”, para los hindúes), pero

comienza uno nuevo, de la misma manera como es necesario que el grano muera para que nazca la planta. Toda transformación supone muerte y nacimiento. Esta forma de concebir la muerte es evidentemente dialéctica, de corte hegeliano. Con Hegel, la muerte deja de ser silencio, pues la rescata y la instaura como el movimiento verdadero del pensamiento, es decir como la potencia del espíritu (2).

Acerca del conocimiento, Samael aun Weor considera que lo que a nosotros se nos da del mundo exterior son las "impresiones" de las cosas, no las cosas mismas. Por consiguiente, nuestra raciocinación debe operar exclusivamente sobre esas "impresiones" y no sobre las cosas.

Como se ve, en su teoría del conocimiento, Samael aun Weor es un fenomenalista kantiano. Kantiano, porque no niega la existencia de la cosa real o "cosa en sí", como la llamó Kant. Lo que Samael asegura, identificándose plenamente con el gran idealista alemán, es que nuestro entendimiento no entra en contacto directo con ella, sino con la impresión que nos produce a través de los sentidos. Es la misma teoría de Kant, aunque éste no habla de "impresión", sino de "fenómeno".

Toda la filosofía de Samael aun Weor gira alrededor de un tema central: la disolución del ego, o, lo que es lo mismo, de los "yoes". Cada hombre tiene en su personalidad diversos yoes que constituyen, en conjunto, el "sí mismo". Cada uno de estos yoes se forma por la acumulación de impresiones negativas. Así, tenemos,

por ejemplo, el yo de la ira, el de la codicia, el de la lujuria, el de la envidia, el del orgullo, el de la pereza y el de la gula, entre otros. El conjunto de estos yoes conforma en el individuo el ego o sí mismo.

La tarea primordial de todo aquel que quiera perfeccionarse es la de disolver su ego, es decir, eliminarlo. Para que pueda lograrlo, es necesario que mire sus propios yoes como impresiones que hay que transformar, ya que en realidad no son más que eso: impresiones que penetraron sin transformar en la conciencia. Esto significa que si queremos aspirar a la categoría de superhombres, tenemos que comenzar por hacer una transformación interior de nosotros mismos, para que así nuestra conciencia quede libre y despierta. Sólo si logramos esto, obtendremos el alma, porque el hombre, aunque posee la "esencia", el "material psíquico para fabricar el alma", no posee ésta, sino cuando ya ha conseguido disolver el ego, el sí mismo.

También en los campos sociológico y político, Samael aun Weor dio a conocer sus ideas. Partiendo del hecho de que, tanto en lo moral como en lo político y lo económico, la humanidad se encuentra viciada, él considera que la misma requiere urgentemente una transformación en cada una de esas esferas, pero una transformación radical, que arranque del individuo mismo. Si no se transforma el individuo, es imposible que se transforme la sociedad. El individuo se transforma, como ya se explicó, disolviendo su ego. Si no lo hace, no puede adquirir ética, y "sin una ética de fondo, las mejores fórmulas sociales y económicas quedan reducidas a polvo", afirma categóricamente en su obra *"La transformación social de la humanidad"*.

Reclama para América Latina una democracia verdadera y global. Rechaza todo sistema totalitario, bien sea de izquierda o de derecha. “América Latina —dice— es una bella niña que marcha por el camino de la vida, pero dos horribles monstruos la acechan en la profundidad del bosque; los nombres de esos monstruos son Capitalismo y Comunismo”. Estas palabras muestran claramente el carácter de demócrata de este pensador. Pero la democracia, para él, no es el gobierno ni de la minoría ni de la mayoría, sino el gobierno de todos, donde se reflejen sabiamente mayorías y minorías. La democracia, además, no puede existir normalmente donde hay hambre.

Con todo, la aspiración suprema del Maestro Samael, en lo sociopolítico, es el establecimiento de una sociedad acrática y sin clases, pero no al estilo comunista, porque el comunismo es ateo y, por lo tanto, abominable, aparte de que la dialéctica marxista “no es más que pura sofistería barata que no resiste un análisis de fondo”.

Líneas atrás, se dijo que Samael aun Weor fue el padre del resurgimiento del gnosticismo en el mundo. Y, efectivamente, en Ciénaga (Magdalena) estableció la sede principal del “Movimiento Gnóstico Cristiano Universal”, fundado por él y el cual, desde su muerte, es dirigido por su más destacado discípulo, Julio Medina Vizcaíno, cuyo “nombre cósmico” es Garghas Güichines (3).

Los orígenes del gnosticismo se remontan a los primeros siglos de la era cristiana. Se trataba de escuelas y sistemas religioso-filosóficos derivados de sectas judaicas, paganas y cristianas que coincidían, no obstante, en puntos como: el reconocimiento de una ciencia superior y misteriosa, y la admisión de una serie de entidades divinas que intervenían en la creación y conservación del universo (algo así como el gabinete ministerial de Dios).

La doctrina gnóstica constituye una especie de sincretismo de creencias griegas y orientales. Criticaban los gnósticos, a un mismo tiempo, el politeísmo, el judaísmo y, en parte, el cristianismo, si bien tomaba de todas estas doctrinas algunas ideas. A los politeístas les censuraban su “carencia de religión y de filosofía”, y los tildaban de mitológicos y escépticos. A los judíos objetaban que su revelación no era la del Ser Supremo, sino la de una divinidad secundaria o demiurgo, y que desconocían al Ser Supremo y su ley. Y, contra los cristianos, sostenían que los apóstoles y discípulos no habían comprendido a Cristo ni interpretado correctamente los textos sagrados. Ellos (los gnósticos), a su vez, pregonaban una ciencia que consideraban emanada directamente de la sabiduría divina y transmitida secretamente de generación en generación. La paternidad del gnosticismo se atribuye a Simón el Mago, quien fue discípulo de Menandro.

Contra los gnósticos lucharon los padres apologistas de la Iglesia, habiendo sino aquéllos eclipsados durante varios siglos. Sólo a partir del siglo XX, han vuelto a emerger al escenario ideológico del mundo, alentados y organizados por el colombiano Samael aun

Weor o Víctor Manuel Gómez Restrepo. Actualmente, mantienen en todas partes del mundo, centros de enseñanza y difusión, en los cuales se dictan conferencias que, en términos generales, son sanas y provechosas, toda vez que defienden la rectitud moral, promueven la perfección espiritual y atacan el vicio y la corrupción.

Samael aun Weor murió en México en 1978, a la edad de 61 años.

Citas:

(1) Salazar Bañol, Fernando. *"El Rayo del Superhombre"*. Bogotá. Imprenta Universal. 1977. Páginas 63 y 64.

(2) Véase: López, Tedi. *"La Conciencia y la Muerte"*. Tomado de: Plural. México. N°. 124. Enero. 1982. Página 37.

(3) Véase: Llanos L., Josefina. *"En Ciénaga está el Templo Mundial Gnóstico"*. Tomado de **Diario del Caribe**. Mayo 21. 1981. Página 48.

XXXIV

RECORDANDO A JEAN PAUL SARTRE

Al cumplirse un nuevo aniversario de la muerte de Jean Paul Sartre, se hace oportuno recordar la vida, la obra y el pensamiento de quien fuera una de las figuras más influyentes de la filosofía contemporánea y guía intelectual, por muchos años, de la Europa clásica.

Consignemos, en primer lugar, una breve semblanza suya, antes de entrar a exponer sus ideas y sus logros en el mundo del pensamiento y de las letras.

Sartre nació en París el 21 de junio de 1905. Su madre era sobrina del médico, músico y filántropo, Premio Nóbel de la Paz 1952, Albert Schweitzer. Su padre murió cuando él apenas tenía año y medio de edad. A los once años, comenzó su vida en el Liceo de La Rochelle; a los diecinueve, fue admitido en la Escuela Normal Superior de París, y, a los veintidós, se doctoró en Filosofía. Al salir de la Normal Superior, se dedicó a la docencia en liceos de El Havre, primero, y de París, después. En esta actividad permaneció hasta 1945. Por aquella época y hallándose de profesor en El Havre, estuvo al borde de la locura, por haberse sometido a unas pruebas alucinógenas con el fin de explorar los límites de la imaginación. Lo rescató de este trance una actriz rusa, a la que, en cuyo honor y en señal de gratitud dedicaría, años más tarde, una de sus obras.

Durante la Segunda Guerra Mundial, fue despachado al frente, y pronto cayó prisionero de los alemanes. Al cabo de más o menos un

año de prisión, se fugó con documentos falsos y, habiendo retornado clandestinamente a París, se vinculó, en forma activa, al movimiento de la resistencia. Hasta la posguerra, fue apolítico y carecía, según propia confesión, de opiniones políticas y ni siquiera votaba. En la década del treinta, becado en Berlín, era un joven al que la pasión intelectual lo embriagaba y le absorbía todo el tiempo.

La Guerra lo transformó ideológicamente. Su actividad política comenzó, en verdad, con la fundación de *Les Temps Modernes*, en octubre de 1945. Luchó activamente contra el resurgimiento del fascismo, en defensa de la paz. Llegó a ser miembro del Consejo Mundial de la Paz. Simpatizó con las ideas socialistas; fue pro soviético, pro chino, castrista, simpatizante trotskista, protector de guerrilleros urbanos. Sin embargo, nunca se inscribió en el Partido Comunista, del que estuvo muy próximo; antes bien, rompió con él tras la represión de Budapest, y, en los últimos años, el trato y la obra de los disidentes de regímenes socialistas lo llevaron a tomar distancia crítica frente a esos procesos.

En 1964 le fue otorgado el Premio Nóbel de Literatura, pero lo rechazó, porque, según sus propias palabras, no deseaba convertirse en una institución ni ser leído y considerado en función de un subtítulo colocado bajo su nombre: “Premio Nóbel”.

Sartre compartió si vida con la escritora y pionera del feminismo francés Simone de Beauvoir, quien se convirtió en su alátere y su musa en lo intelectual y lo político, hasta su muerte, acaecida el 15 de abril de 1980, en París, a la edad de setenta y cinco años. A su

muerte, el gobierno francés, respetando su renuencia a recibir homenajes nacionales, se abstuvo de rendirle tributo en público. Su cadáver, sepultado en el céntrico cementerio de Pere Lachaise. “No supo cuándo murió, pero murió contento”, comentó Simone de Beauvoir, refiriéndose a su deceso.

Hecho el anterior bosquejo biográfico, estimamos de igual modo conveniente, antes de proseguir, citar los títulos que componen su obra, la cual abarca tratados filosóficos, novelas, cuentos, dramas, ensayos diversos y hasta guiones cinematográficos. Son aquéllos: “La náusea” (1938), novela reveladora y autosugestiva, ambientada en El Havre, la primera que escribió y una de sus mejores según la crítica; “El muro” (1939), libro de cuentos; “Lo imaginario” (1940); “Las moscas” (1943), pieza de teatro; “El ser y la nada” (1943), su obra filosófica más importante; “A la puerta cerrada” (1944), drama con el que se hizo famoso; “Muertos sin sepultura” (1946), pieza de teatro; “La mujerzuela respetuosa” (1946), pieza de teatro; “El existencialismo es un humanismo” (1947), uno de sus principales tratados filosóficos; “La suerte está echada” (1947), guion cinematográfico; “Las manos sucias” (1948), pieza de teatro; “El Diablo y el Buen Dios”(1951), pieza de teatro; “Kean” (1953), pieza de teatro; “Nekrassov” (1955), pieza de teatro; “Esbozo de una teoría de las emociones” (1959)” ; “La crítica de la razón dialéctica”(1960), otro de sus trabajos filosóficos principales; “Los secuestrados de Altona” (1960), pieza de teatro; “Las palabras”, La infancia de un jefe”, “El idiota de la familia”, “Cuadernos para una moral”, “Apuntes de la guerra cómica”, La imaginación”; un ciclo de tres novelas bajo el título genérico de “Los caminos de la libertad”: “La edad de la razón”, “El aplazamiento (1945) y “La

muerte en el alma" (1949); algunos ensayos políticos, como "Los comunistas y la paz" y "El fantasma de Stalin", y una serie de ensayos literarios y políticos escritos entre 1947 y 1964 y publicados bajo el título de "Situaciones", entre los que se destacan: "Qué es la literatura" (1948) y "El hombre y las cosas" (1964).

Entrando ya a exponer su obra, empecemos diciendo que la filosofía de Sartre se caracteriza por su antropocentrismo y subjetivismo, pero no se olvide que para él la filosofía no tiene un valor absoluto o estable, puesto que las circunstancias cambian, y cambian también los postulados filosóficos. Las fuentes de que se nutrió fueron, principalmente: Kierkegaard, Marx, Husserl y Heidegger, siendo este último el que mayor influjo ejerció en él. También recibió influencia del racionalismo de Descartes y del psicoanálisis de Freud.

Sastre fue un apóstol y un teórico del existencialismo contemporáneo. Representa el denominado existencialismo ateo. En Francia, el existencialismo tuvo dos notables representantes, opuestos diametralmente entre sí: Gabriel Marcel, católico, y Jean Paul Sartre, ateo. Éste, el más sobresaliente de los dos, definió el existencialismo como "el intento de extraer todas las consecuencias de una posición atea coherente", y logró popularizar los principios de aquella corriente filosófica. Es no sólo el más grande existencialista francés, sino uno de los más eminentes de todos los tiempos a nivel mundial.

A la base de su filosofía se halla el postulado capital del existencialismo: “la existencia precede a la esencia”. Significa esto que al hombre el solo hecho de existir no le basta para *ser*, para tener esencia. Para alcanzar ésta, es preciso que obre, que actúe, y sólo así irá forjando su propio ser y logrando su autenticidad. Pero este obrar humano está exento de cualquier fin o propósito escatológico. El hombre debe alcanzar su máxima dimensión dentro de este mundo, y nada más; debe preocuparse únicamente por su existencia presente: pensar y crear tan sólo en y para su tiempo. El interés sartreano se centra, así, en el desarrollo temporal del existir real y concreto.

Dentro de su concepción de la existencia, son muy importantes los conceptos del *en sí* y el *para sí*. El *en sí* hace referencia al mundo de los objetos, de las cosas, y el *para sí*, al carácter contingente del hombre. A Sartre le interesa que el hombre actúe libremente. Se preocupa sobremanera sobre el problema de la libertad, y plantea la cuestión de la libertad absoluta, sosteniendo que el hombre coexiste con otras libertades en pugna con la suya. En este orden de ideas, la existencia de nuestros semejantes es, según su propia frase, “el pecado original de nuestra libertad”. Expresa la esencia de la libertad en el siguiente principio: “El hombre es lo que hace de sí mismo”.

Hace énfasis en estos dos elementos de la existencia humana: el individuo y su *situación*, su contexto. El *para sí* se expresa, entonces, en el enfrentamiento entre la *nada* que cada individuo lleva dentro de sí y el *mundo* que lo circuye. Esta idea de la

situación –Ortega y Gasset utilizó, con mayor precisión, el término circunstancia— no significa, para él, una negación de lo absoluto, sino un modo de interpretarlo o entenderlo. El hombre es, pues, un "ser para sí", del cual se derivan ciertas formas del "ser en sí", como el espacio y el tiempo, la cantidad y la calidad, etc. Es, además, un ser concreto y unitario, libre de todo dualismo. Como no hay Dios, no hay dualidad en el hombre, que es un ser de carne y hueso cuya totalidad está en los hechos, en la vida.

Las relaciones de los hombres entre sí son unas relaciones de pugnacidad, de incompatibilidad, de exclusión mutuas. Cada hombre, por estar naturalmente orientado a la libertad, vive en continua lucha con el *otro*. Todo contacto entre los seres humanos es un intento recíproco y natural de apropiarse el uno de la libertad del otro, lo que hace imposible toda convivencia armónica entre ellos. La convivencia es una incesante pugna por someter la subjetividad ajena. Sin embargo, Sartre reconoce que el *otro* también tiene su superioridad, su propia valía. "Puede ser el barquillero de helados que vende en verano a la entrada del cine; cada uno tiene su superioridad".

El hombre, individualmente considerado, es un ser solo en el mundo con respecto a los demás, y le es imposible salir de tal soledad mediante su relación con el otro. Le quedan entonces dos opciones: o evadirse hacia las regiones de los sueños o actuar en el mundo. De estas dos opciones, la más aconsejable es la segunda, o sea, la de actuar, pero se trata de un actuar plenamente libre, independiente de toda finalidad supraterrena, puesto que el hombre está condenado a

ser libre, toda vez que no existen valores divinos o superiores que rijan su conducta. Plantea en este punto Sartre uno de los temas insistentemente propuestos en el teatro español: el conflicto entre la gracia divina y la libertad humana.

Ya se dijo que Sartre representa el existencialismo ateo. Él parte de la premisa de que no hay Dios, y sobre ésta descansa todo su pensamiento filosófico. No cree en el pasado; dice que éste está muerto y que sólo deben interesar al hombre el presente y el futuro, ya que es hacia el porvenir adonde tiene que proyectarse aquél en el proceso de configuración de su propia esencia. Su ateísmo, empero, no le impide a Sartre creer en una moral; por el contrario, concede especial importancia a ésta. Pero no se trata de una moral de inspiración u origen divinos, sino de una moral –-como la postulaba Nietzsche— eminentemente humana, cuyo origen y fin están en la misma naturaleza del hombre. Este modo de concebir la moral tiene sus raíces en la concepción idealista que posee Sartre de la libertad. Su filosofía constituye, en fin cuentas, una crítica fuerte a la moral tradicional.

También llamó la atención este filósofo por su tenaz resistencia a la institución matrimonial, en virtud de la cual nunca contrajo nupcias. No era, sin embargo, un misógino; antes por el contrario, siempre prefirió la compañía de las mujeres a la de los hombres, gusto éste atribuido por algunos al hecho de haber crecido en un hogar de mujeres. Acerca de la mujer, dice: “Lo que siempre he buscado en la mujer es un igual, pero un igual que pueda proporcionarme elementos afectivos, sentimentales”.

Como queda visto, Sartre no solamente era filósofo, sino un hombre de letras muy versátil que cultivó más de un género literario. Se sintió inclinado a la literatura desde la temprana edad de seis años, cuando, alentado por su abuelo materno, se ponía a redactar novelas, debido ---según llegó a explicarlo él mismo— a “una necesidad de justificar mi existencia”. En este campo hizo aportes no despreciables, como, por ejemplo, la eliminación de los lazos tradicionales entre el narrador y sus personajes, que hasta aquel entonces eran como los que existen entre un titiritero y sus muñecos.

Resulta imposible separar o deslindar en Sartre la obra literaria de la filosófica, porque en sus diversas obras narrativas expone sus ideas filosóficas, y sus personajes ponen en práctica la filosofía que predica en sus tratados filosóficos. La literatura era, para él, una de las cosas más serias, y estimaba, por lo tanto, que no debía tomarse, en ningún momento, como un juego. Le halagaba ser considerado un buen escritor, más que un filósofo. No obstante, enjuició severamente algunos movimientos posmodernistas, como el surrealismo, del que dijo no era más que “una manifestación estridente de iconoclasia burguesa”.

Algunos críticos y comentadores le atribuyen a Sartre poca originalidad en determinados aspectos de la técnica y en el abordaje de ciertos temas. Se dice, por ejemplo, que Kafka había planteado, de manera más inquietante, la temática del absurdo y de la intercomunicación entre los hombres. Cabe aclarar, sin embargo, que el tema de la incomunicación humana data de la antigüedad.

Gorgias Leontino, en el siglo V antes de Cristo, sentenció: “Si algo fuese y lo conociésemos, sería incomunicable a los demás”. También se dice, respecto de la originalidad o falta de originalidad de Sartre, que la técnica de la fragmentación viene de John Dos Passos, y que Malraux abordó, con mayor vitalidad, temas políticos similares a los que abordó Sartre.

Lo que sí hay que abonarle a Sartre es el haber sido lo suficientemente no dogmático para revisar, con frecuencia y sin prejuicios, sus propias opiniones. Igualmente, supo soportar con sencillez y humor los efectos de la fama y de su influencia, cuyo apogeo tuvo lugar durante los años de la posguerra. A lo largo de varios lustros, ha sido, según alguien lo ha expresado, “la razón social más fuerte de las letras europeas de este siglo”. Vargas Llosa estima que Sartre fue en Francia ---como lo fueran en sus respectivas épocas Voltaire, Víctor Hugo o Gide--- un mandarín intelectual. El ex presidente francés Valery Giscard D’Estaing, por su parte, lo calificó como “una de las grandes luminarias intelectuales de nuestra generación”. No obstante su elevada condición de intelectual preeminente, jamás aceptó homenajes u honores. Como ya se dijo, se dio el lujo de rechazar el Premio Nóbel de Literatura. De igual manera, rehusó ser designado candidato a recibir la Legión de Honor, máxima distinción que confiere el gobierno francés.

La obra de Sartre, en cuanto a su contenido, es el reflejo de las contradicciones en la Europa de su época. En cuanto a la forma, el autor hace gala de un extraordinario manejo de las ideas y de una

genial simplicidad filosófica capaz de desentrañar y desenredar cualquier asunto, por intrincado que sea. Posee, además, una agilidad estilística frontal, descrita por Octavio Paz en los siguientes términos: "Su agilidad era la de un pugilista peso completo. Carecía de gracia, pero la suplía con un estilo campechano, directo". Dotado de una inteligencia poderosa, se llegó a decir de él que era una "máquina de pensar".

Sin embargo, se considera que fueron más los desaciertos que los aciertos de su pensamientos. Los desaciertos que se le imputan provienen, más que todo, de las de las posiciones políticas que adoptó. Ya quedo dicho que, cuando volvió a París, evadido del cautiverio alemán, se incorporó activamente al movimiento de la resistencia francesa. La guerra lo tornó político. Hubo un instante de ella en que el filósofo decidió que el compromiso político –-marxista--- era conveniente y necesario. Años más tarde, y en el marco de sus actividades políticas, visitó Cuba cuando en ese país acababa de triunfar la revolución. Asumió también una actitud consecuente durante la guerra de Argelia, y miró con buenos ojos los recientes movimientos revolucionarios de diversas partes del mundo.

Por todo esto, hay quienes lo critican como hombre de letras, y opinan que su mejor novela es "La náusea", porque en ella no existe ningún compromiso político, sino literario. En su obra teatral "Las moscas", por el contrario, se ha querido ver una alegoría contra el absolutismo. Sea como fuere, lo cierto es que sus posiciones políticas, aunque irregulares y contradictorias a veces, fueron siempre rectas, limpias y desinteresadas, a la vez que coherentes, y

consistentes en temas como el anticolonialismo, el antieurocentrismo y el empeño por entender el Tercer Mundo. Se dice que deambuló por los pasillos de la burguesía, insultando a la gente que lo engendró. Suyas son estas palabras: “Los ingleses y los franceses no tienen derecho a criticar a los rusos por sus campos, pues ellos tienen sus colonias. En realidad, las colonias son los campos de concentración de la burguesía”.

Uno de los grandes empeños de Sartre fue el tratar de conciliar el existencialismo con el marxismo. Este empeño lo asumió al principiar su segunda época: la del Sartre político. Recuérdese lo anotado líneas atrás, en el sentido de que, durante su primera época, antes de la primera guerra mundial, el existencialismo que representaba era un existencialismo ahistórico, asocial y apolítico, en tanto que el de su segunda época era por el contrario, historicosocial y político. Intentar conciliar el existencialismo con el marxismo era lo mismo que intentar desesquematizar esta última corriente. Fue lo que en realidad se propuso Sartre: introducir en el marxismo al individuo concreto como tal, oponiéndose a la tendencia a concebir al hombre como una mera función de la clase social, y a ésta como una mera función de la nación.

En otras palabras, Sartre se propuso conciliar la libertad individual con el marxismo, una manera de pretender demostrar el existencialismo por medio de la filosofía marxista. Semejante intento de conciliación resultó, sin embargo, infructuoso: no fue posible unir dos sistemas filosóficos tan diferentes, y lo que consiguió no fue otra cosa que atraerse las críticas tanto de los

demás existencialistas como de los marxistas. Estos últimos lo acusaron de “existencializar” el marxismo. Por lo demás, la conjunción en Sartre del marxismo y el ateismo dio como resultado una nueva variante del existencialismo: el existencialismo militante.

La obra sartreana representa, de manera profunda, la generalidad de las inquietudes actuales derivadas del exceso de técnica y ciencia. Tiene la particularidad de suscitar en los lectores o la repulsa o el asentimiento. Octavio Paz ha dicho de Sartre lo siguiente: “Para él nunca brilló el sol de la realidad. Ese sol es cruel, pero también, en ciertos momentos, es un sol de plenitud y de dicha. Plenitud y dicha: dos palabras que no aparecen en su vocabulario”. También Vargas Llosa lo juzgó con severidad cuando escribió: “De él se puede decir lo que dijo José Pla de Marcuse: contribuyó, con más talento que nadie, a la confusión contemporánea”.

Se considera que su obra literaria es poco probable que perdure, y se advierten en la misma algunas limitaciones, como, por ejemplo, la total carencia de humor y de poesía -–Sartre jamás entendió ni le gustó la poesía---. Sus personajes son ajenos a todo tipo de goces y dados a la reflexion excesiva. De cualquier manera, es un hecho verídico el que su concepción del hombre contribuyó notablemente en un mejor conocimiento de éste, y dicho aporte basta para que la humanidad le esté siempre agradecida. Su influencia en el pensamiento contemporáneo ha sido considerable. El protagonista de su novela “La náusea”, Roquetin, sirvió de arquetipo a los desengañados de la primera mitad de este siglo, antecesores

formales de los *hippies*. En Colombia, influyó en la llamada “Generación del Mito” e incluso en generaciones posteriores.

Anotemos, para terminar, el concepto emitido por Policarpo Varón en un excelente artículo publicado en la revista “Nueva Frontera”, en abril de 1980, a propósito de la muerte del pensador que nos ocupa: “Por su lucidez, por su inteligencia, por su defensa del nombre, de la vida de la razón, Sartre quedará como el testigo más implacable e inolvidable de este siglo”. Sirva esta cita como corolario de lo expuesto.

XXXV

LA CONCEPCIÓN EPISTEMOLÓGICA DE LOUIS ALTHUSSER

El propósito de estas cortas líneas es exponer, a grandes rasgos, el pensamiento filosófico de Louis Althusser, en su aspecto más general: la concepción epistemológica, esto es, del conocimiento científico.

Seguramente los entendidos en la materia se extrañarán de que se proceda a abordar el pensamiento de este filósofo, sin referirlo a la política, y más concretamente al marxismo. La razón de que así se haga es muy sencilla: aparte de que existen, innegablemente, en toda su obra ideas bastante interesantes ---independientemente de que se

compartan o no---, es claro que el pensamiento de cualquier filósofo se comprende mejor si se estudia en su generalidad, más que en su particularidad. Y, en el caso de Althusser, la generalidad está dada por su concepción epistemológica, por encima de su concepción política.

Recordemos que Louis Althusser es aquel filósofo francés que, a fines de 1980, estranguló a su esposa en deplorable suceso que llegó a suscitar, entre algunas mentalidades comunes, absurdas dudas acerca del equilibrio y racionalidad de los filósofos, ante lo cual el humanista y filósofo costeño Jesús Ferro Bayona, en su columna del periódico "Diario del Caribe", el 14 de diciembre de 1980, esta frase de florilegio: "Althusser estranguló a su mujer no por ser filósofo, sino a pesar de serlo".

Althusser es, sin duda, uno de los más notables ideólogos del marxismo. Sus libros no son más que variaciones de un mismo tema: el pensamiento marxista, al que considera una ciencia; de ahí que todo cuanto piensa y asegura del conocimiento científico, lo piensa y asegura también del marxismo.

Nació en Birmandreis (Argelia) en 1918 y desarrolló una brillante carrera académica en París que le permitió acceder a una cátedra en el Collège de France. Sin embargo, durante los últimos años de su vida, no estuvo en su sano juicio, pues adoleció de psicosis maníaco-depresiva, enfermedad ésta que fue la que, en una infausta madrugada novembrina, lo llevó al uxoricidio.

Sus dos más conocidas e importantes obras son: *“Por Marx”* y “*Leer El capital”*, pero tiene, además, otros escritos, entre los que destacan: *“Respuesta a John Lewis”* y *“Elementos de autocrítica”*.

Althusspr dice: “La ciencia es el índice de la objetividad de la teoría”. Esta definición no se aleja mucho de la definición tradicional. Sólo cuando a manejarla procede, aparece el sello propio del filósofo, con arreglo al carácter y naturaleza de su pensamiento.

Una ciencia, según Louis Althusser, nunca se detiene, pero siempre tiene un comienzo. Este comienzo es su propia prehistoria; toda ciencia nace de su prehistoria. En dos sentidos efectúa la ciencia su nacimiento: en el sentido ordinario y en un sentido característico. En el sentido ordinario, quiere decir que no nace de la nada, de la noche a la mañana, sino que tiene que tener unos antecedentes, un proceso de gestación que se puede considerar oscuro e incierto, puesto que no se sabe adónde irá a parar. Y en un sentido característico equivale a decir que, una vez que nace, la ciencia presenta rasgos particulares que la distinguen tanto de la filosofía, su hermana mayor en el plano teórico, como de las ideologías prácticas.

Pero Althusser complementa esta su tesis diciendo que una ciencia nunca deja de nacer o salir de su prehistoria; que ésta permanecerá siempre como su otro. Este interminable nacer o salir de su prehistoria lo realiza la ciencia a la manera de su rechazo al error, lo

que Bachelard llamó “ruptura epistemológica”. Althusser le dio el nombre de “corte epistemológico”.

La expresión “corte epistemológico” designa, pues, el hecho histórico-teórico del nacimiento de una ciencia, que no es más, de acuerdo con lo visto, que su salida de su prehistoria, rechazando los errores de ésta.

Althusser insiste constantemente en que la “ruptura” no es una ilusión ni una “invención pura y simple”, como se ha llegado a asegurar (hace alusión aquí a John Lewis).

Al estudiar la ciencia, y especialmente el rompimiento de la misma con sus antecedentes o, lo que es lo mismo, con su prehistoria, debe uno cuidarse de no verse implicado en una interpretación racionalista que oponga la verdad al error bajo una especie de contraposición especulativa entre la ciencia y la ideología en general. Hay que evitar, igualmente, la tendencia a efectuar primero una reducción de los fenómenos para luego interpretarlos. No evitarlo significa entrar en una escena racionalista-especualativa que conduce indefectiblemente al teoricismo. Se debe, en fin, procurar no caer en el teoricismo, en la especulación o incluso en el positivismo.

Con todo, Althusser reconoce, en abierta palinodia, que en un comienzo incurrió en el error teoricista de haber concebido y definido el “corte epistemológico” en los términos racionalistas de

“ciencia” y de “no ciencia”, aunque sin llegar al extremo de hacerlo en los términos clásicos de la oposición entre la verdad y el error, como lo hizo Descartes, ni tampoco en los términos de una oposición entre el conocimiento y la ignorancia, sino en los términos de una oposición entre la ciencia y la ideología. El error estribaba, concretamente, en considerar que la ideología pertenecía a los dominios de la ilusión, actitud ésta que denotaba un evidente teoricismo, porque es indudable que toda ciencia aparecerá siempre acompañada de una determinada ideología. Si bien es cierto que, al rechazar los errores de su prehistoria, rechaza entre ellos una ideología vieja, no es menos cierto que con ella surge una ideología nueva, lo cual demuestra que es un error oponer la ideología a la ciencia, o, como las llamó el mismo Althusser al principio, la “verdad positiva” a la “ilusión ideológica”.

A modo de crítica conclusiva, digamos que nos parece advertir en el pensamiento de Louis Althusser una contradicción cuando, por un lado, parte de una definición de la ciencia que nosotros consideramos justa y objetiva: la de que “la ciencia es el índice de la objetividad de la teoría”, y, por otro lado, sostiene que toda ciencia supone una ideología. La contradicción es clara, y tiene su origen en el carácter marxista de este autor. La ciencia debe concebirse de la manera más amplia e independiente posible y sin asociarIa a sistema filosófico alguno. Si la ciencia es objetiva, no puede ser ideológica, o, dicho en otras palabras, no tiene por qué ajustarse a una ideología determinada como piensa Althusser. En este sentido, es válida aquella vieja y difundida teoría que define la ciencia como lo que se debe hacer para saber, a la inversa del arte, que es definido como lo que se debe saber para hacer.

Otra cosa es que la ciencia, durante su desarrollo o aplicación, sea en ocasiones viciada por alguna colectividad imprimiéndole un carácter ideológico conforme a determinados intereses. Pero la ciencia, en sí, tiene que ser objetiva, ajena a toda ideología, o deja de ser ciencia.

Lo anterior significa que, cuando Althusser asegura haber estado en un error al establecer oposición (exclusión) entre ideología y ciencia, en realidad no lo estaba, y sí en cambio incurrió en desacierto cuando, creyendo rectificar, asoció la ideología a la ciencia.

Louis Althusser dejó de existir físicamente en 1990.

XXXVI

LA COSTA ATLÁNTICA, PIONERA DE LA FILOSOFÍA MODERNA Y CONTEMPORÁNEA EN COLOMBIA

En la historia de la filosofía colombiana, la tradición escolástica (neotomista) fue rota en la década del cuarenta del siglo veinte con la aparición de tres obras: *"Lógica, fenomenología y formalismo*

jurídico", de Luis Eduardo Nieto Arteta; *"Ambiente axiológico de la teoría pura del Derecho"*, de Rafael Carrillo Lúquez, y *"Nueva imagen del hombre y de la cultura"*, de Danilo Cruz Vélez (1). Los dos primeros de éstos tres autores son costeños, el uno atlanticense y el otro cesarense. Luis Eduardo Nieto Arteta nació en Barranquilla y Rafael Carrillo en Atánquez. Fueron ellos quienes en compañía de Danilo Cruz Vélez, introdujeron la ideas alemanas del siglo XX en nuestro país, inaugurando así la filosofía contemporánea en Colombia, teniendo como antecedentes notables, al también filósofo barranquillero Julio Enrique Blanco De la Rosa y al pensador y humanista antioqueño Luis López de Mesa.

Rafael Carrillo fue cofundador del Instituto de Filosofía, adscrito a la Universidad Nacional, de la cual fue profesor y de la que era egresado en la rama del derecho. Estudió también filosofía en Alemania. Otra obra suya, además de la ya citada, es: *"Filosofía del derecho como filosofía de la persona''*, de publicación inconclusa.

La principal influencia recibida por Carrillo fue la del filósofo alemán Max Scheler, quien en su época ejerció un considerable influjo sobre sus contemporáneos, especialmente en los campos moral y religioso. Del pensamiento scheleriano, lo que más interesó a Carrillo fue el aspecto ético. En su libro *"Ambiente axiológico de la teoría pura del derecho"*, desarrolla el tema de la fundamentación ética del derecho, a partir de las teorías del jurista austríaco nacionalizado en Estados Unidos Hans Kelsen. Primero expone su concepción general de los valores, según la cual éstos son objetivos y trascendentes. Esta objetividad de los valores, la toma de Scheler,

para quien cada valor es una esencia fija e inmutable que no sufre alteración alguna por los juicios individuales de las personas. Y, corno son objetivos, los valores son trascendentes, concluye Carrillo.

La *epojé* axiológica es otro concepto que aparece en el libro de Carrillo cuando expone su teoría de los valores. La *epojé*, que para los estoicos es la suspensión de todo juicio sobre la existencia de las cosas, y para Husserl, la suspensión de todo juicio de valor sobre los fenómenos de la conciencia, como método de conocimiento de los mismos, adquiere una nueva dimensión significativa con Rafael Carrillo, al aplicarla éste a la teoría de los valores, en un plano del sentimiento, más que de la conciencia. Pero esta concepción general de los valoras constituye apenas un marco teórico en el libro *"Ambiente axiológico de la teoría pura del derecho"*, cuya tesis central consiste en sostener que la teoría pura del derecho de Kelsen se halla circuida del ambiente de la filosofía de los valores, buscando fundamentarse en ella.

En el desarrollo probatorio de su tesis, Carrillo se fija como propósito el prescindir de la teoría del derecho natural. Explica que, de acuerdo con la teoría pura del derecho de Kelsen, existe un momento en que el carácter positivo del derecho trasciende, dando paso a un carácter axiológico, esto es, de los valores, con lo cual el derecho ha alcanzado su purificación y, por ende, su fundamento ético o norma fundamental.

En su otra obra, ‘‘*Filosofía del derecho como filosofía de la persona’’*, Carrillo, tomando como punto de partida el pensamiento de Martín Heidegger, se propone superar la escisión entre ontología jurídica y la axiología del derecho, reconciliándolas en una filosofía de la persona.

Luis Eduardo Nieto Arteta, por su parte, fue también graduado en derecho en la Universidad Nacional, y, aparte de la obra que citamos al principio, escribió: *“La interpretación de las normas jurídicas”*, *“Lógica y ontología”*, *“Economía y cultura en la historia de Colombia”* y numerosos ensayos sobre filosofía del derecho y de la historia. Su principal influencia provino del también, filósofo alemán Oswald Spengler, así como Rafael Carrillo la recibió de Max Scheler. El pensamiento spengleriano está orientado hacia la filosofía de la historia. De ahí que haya sido en este sentido en que se dio, fundamentalmente, su influencia sobre Nieto Arteta, expresada, de manera especial, en lo que se refiere a la dialéctica. Según Spengler, cada cultura cumple el siguiente ciclo dialéctico: dialéctica ingenua, etapa racionalista-metafísica y dialéctica postrera, y sostiene además que la cultura occidental estaba viviendo en el siglo XX la última de estas tres etapas, o sea, la dialéctica postrera, que representa la decadencia, la disolución (2).

Esta tesis fue aceptada plenamente por Luis Eduardo Nieto Arteta, quien así trascendió de la dialéctica materialista, inicialmente compartida por él, a una visión más amplia de la dialéctica, de corte spengleriano, que, a diferencia de aquélla, no es monista, es decir,

no concibe el mundo como un todo unitario, sino como una realidad multifacética y polivalente, susceptible de interpretaciones diversas.

Para reforzar esta actitud ideológica, Nieto Arteta recurrió a José Proudhon y a Edmundo Husserl, asimilando, del uno, su pluralismo de la realidad, y, del otro, su concepción de las diferentes esferas de la realidad. También de Proudhon acogió su interpretación de la tríada dialéctica hegeliana: tesis, antítesis, y síntesis, y, a partir de ella, realizó su propia interpretación, la cual es distinta de Marx, quien había adoptado la fórmula de una manera prácticamente idéntica a como la expresó Hegel.

Nieto Arteta, basado en Proudhon, sostuvo que, según Marx, en la última fase de la tríada hegeliana, es decir, en la síntesis, desaparecían las contradicciones, y que ello no se compadecía con una visión estrictamente dialéctica de la historia y el mundo en general, ya que el devenir histórico exigía, en todo momento y en cualquier circunstancia, la existencia de las contradicciones.

Todo este interés historiológico, producto especialmente de la influencia que recibió de Spengler, llevó a Luís Eduardo Nieto Arteta a realizar valiosos aportes al estudio de la historia continental. ‘‘Su real aporte radica en introducir, casi de una manera sistemática, las nuevas concepciones de la interpretación de la historia americana, en contraposición con las decadentes tesis de las languidecientes academias oficiales, como él mismo las llamara’’ (3).

Por otro lado, Nieto Arteta también se ocupó de la filosofía jurídica o jusfilosofía. En este terreno, y al igual que Rafael Carrillo, toma como campo de investigación a Kelsen en lo que tiene que ver con la teoría pura del derecho. Bajo la influencia de Husserl, por una parte, y del argentino Carlos Cossio, por otra, establece una relación unitiva entre fenomenología y teoría pura del derecho, esto es, entre el pensamiento de Husserl y el de Kelsen. De Husserl, acepta el concepto de "reducción eidética", que se explica o define como la puesta entre paréntesis de las formas presentes con el fin de llegar a la contemplación y conocimiento de las esencias permanentes de las cosas. De Kelsen interpreta su teoría como una lógica jurídica, tomando aquí la lógica en su sentido trascendental y no en su sentido formal, punto éste en que difiere de Cossio.

Tenemos entonces que tanto Carrillo como Nieto Arteta se movieron en los dominios de la fenomenología, la cual constituye uno de los distintivos fundamentales de la filosofía contemporánea. Las fuentes ideológicas y los objetos de estudio de ambos filósofos estuvieron constituidos por pensadores fenomenólogos (Husserl, Scheler, Kelsen, etc). La fenomenología, explicada brevemente, no es otra cosa que la filosofía adoptada por el movimiento de reacción que, en contra del neokantismo de la Escuela de Marburgo, surgió en Alemania a principios de este siglo, teniendo como iniciador y máximo exponente a Edmundo Husserl. Este movimiento censuró a la corriente neokantiana los dos siguientes hechos esgrimidos por él: haber tenido en cuenta, de Kant, sólo la *"Crítica de la razón pura"*, olvidándose de la *"Crítica de la razón práctica"*, y haber identificado filosofía con teoría del conocimiento. En otras palabras,

la fenomenología representa, en cierto modo, el resurgimiento de la metafísica en contra del racionalismo imperante.

Todo lo anterior nos demuestra que Rafael Carrillo y Luis Eduardo Nieto Arieta figuran entre los tres iniciadores de la filosofía contemporánea en Colombia, quienes acabaron con la tradición neotomista. Y como dos es más que uno, en una relación de duplicidad, no nos cabe ninguna duda de que la Costa Atlántica puede ser considerada, con justicia, pionera de la filosofía contemporánea en nuestro país, no importa que tanto Nieto como Carrillo hubiesen producido la mayor parte de sus obras en la capital de la República teniendo como punto de apoyo la Universidad Nacional. Intentar restarle validez, por esa circunstancia, a lo que aquí se afirma, es algo que se cae por su peso, porque sería como considerar, por ejemplo —y permítaseme recurrir al deporte para hacer la analogía, ya que así se me podrá entender más fácilmente—, que el boxeador Kid Pambelé, por haber hecho casi toda su carrera deportiva en Venezuela, no representa el boxeo colombiano.

Además, téngase también en cuenta que, algunos lustros atrás, otro filósofo costeño, Julio Enrique Blanco de la Rosa, había sido, a su vez, uno de los primeros en introducir en Colombia la filosofía moderna, mediante el estudio crítico de las ideas de Kant, al publicar ensayos como *"Sobre el origen y desarrollo de las ideas teleológicas en Kant"(1918), "Lo fundamental en Kant", "Kant y la matemática física", "Notas para una crítica del concepto de inteligencia en Kant"*, etc. En este sentido, ha afirmado Julio Núñez Madachi que fue a Blanco a "quien, además de haber inaugurado la

enseñanza de la filosofía en la Costa Atlántica, mediante las cátedras de Historia Comparada de los Sistemas Filosóficos en el Colegio de Barranquilla (1937), le correspondió dar a conocer, por primera vez en Colombia y sin la mediación de Ortega y Gasset, las ideas filosóficas de Edmundo Husserl" (4).

Y esta primacía de la Costa en la filosofía contemporánea colombiana en cuanto a su iniciación echa por tierra la falsa creencia que la fatuidad de algunos ha tratado de propagar, en el sentido de que en clima cálido es imposible filosofar. El mismo Carrillo, preguntado sobre este particular por alguien, respondió de la siguiente manera: "La respuesta a esta pregunta depende de la actitud que se tome frente a la vieja idea del determinismo geográfico. Hay quienes se muestran abiertamente partidarios de este determinismo. Un caso muy elocuente es el de Hipólito Taine. En su '*Filosofía del arte'* hace florecer la cultura griega, el milagro griego, de la situación topográfica de Grecia. Ésta sería una posición privilegiada. Los griegos, y sólo los griegos, habrían sido el pueblo elegido para vivir en Grecia y crear, a partir del medio ambiente geográfico, el milagro cultural que produjeron (....). ¿Pero es esta tesis histórico-geográfica de Taine la adecuada posibilidad de interpretar el fenómeno griego? No. Nada de eso. Hay opiniones diferentes. Es más, diametralmente opuestas. Una de ellas es la de Hegel (...), quien sostiene que ese determinismo no es aceptable. Y, refiriéndose a le que dicho determinismo afirma de la cultura griega, dice que el paisaje de Grecia no fue el factor preponderante en la aparición del hombre griego y de su cultura, porque ahora están los turcos y dicha cultura no ha vuelto a florecer'' (5).

Las anteriores palabras no necesitan paráfrasis alguna. Ellas se explican por sí solas y demuestran que el determinismo geográfico es una dogmática idea carente de fundamento real. Por eso, no es de extrañar que Julio Enrique Blanco De la Rosa, Luis Eduardo Nieto Arteta y Rafael Carrillo Lúquez, los tres oriundos de tierra caliente, hubiesen sido precursores de la filosofía moderna y contemporánea en Colombia.

Citas:

(1) Sierra Mejía, Rubén: "Temas y corrientes de la filosofía colombiana en el siglo XX", en: Eco**,** N° 194, diciembre 1977.

(2) Bermúdez, Eduardo y José Coley: "Las concepciones filosóficas de Luis Eduardo Nieto Arteta". Intermedio Suplemento del Caribe, No. 371, 26 de Abril de 1981, pág. 15

(3) Posada Carbó, Eduardo: "Notas diversas; Nieto Arteta y la necesidad de su rescate". Diario del Caribe, No. 6946, Barranquilla, 4 de Marzo de 1978, pág. 4.

(4) Núñez Madachi, Julio: "Julio E. Blanco y Luis López de Mesa, 'Fundadores' de la Filosofía Contemporánea en Colombia (II); introducción a la correspondencia (1918-1956), una valiosa documentación para la historia de la filosofía en Colombia". Intermedio Suplemento del Caribe, Barranquilla, 23 de mayo de 1982, pág. 11

(5) Gil, Numas Armando: "Rafael Carrillo, pionero de la Filosofía Moderna en Colombia". Magazln Dominical, Bogotá, 28 de junio de 1981, pág. 6.

XXXVII

"ESCRITOS FILOSÓFICOS" DE RAFAEL CARRILLO

La Universidad Santo Tomás, a través de su facultad de Filosofía y Letras, ha publicado, hace ya algún tiempo, una sustanciosa compilación de los escritos de Rafael Carrillo Lúquez, pionero indiscutido de la filosofía contemporánea en Colombia.

Natural del corregimiento valduparense de Atánquez, el maestro Carrillo es sin duda el más grande intelectual que ha dado el departamento del Cesar en todos los tiempos y uno de los más sólidos del país. Domina, entre otros idiomas, el alemán y el latín, ventaja ésta que le ha permitido estudiar de mejor manera la filosofía, accediendo a las fuentes primarias, es decir, a las obras mismas de los autores en su lengua original.

Al terminar el bachillerato, en el Liceo Celedón de Santa Marta, por allá en los años veintes, se fue a estudiar Derecho en la Universidad Nacional de Bogotá, carrera que culminó, pero que a cuyo grado renunció por su vocación de verdadero filósofo, la cual, desde aquel entonces, lo apartaba ya de los honores y demás apariencias mundanas que suelen cautivar a quienes son extraños a la filosofía; y los títulos universitarios, si se les mira con ojos auténticamente

filosóficos, no son más que eso: apariencias mundanas, pues lo que verdaderamente cuenta es el saber real y no su acreditación oficial.

En su calidad de profesor universitario, ha tenido como alumnos a hoy destacadas figuras del país, entre las que cabe mencionar al egregio intelectual barranquillero Alfonso Fuenmayor.

De Bogotá, viajó a Alemania, donde residió, durante seis años, profundizando sus conocimientos filosóficos, en la década del cincuenta.

Su obra cumbre, *"Ambiente axiológico de la teoría pura del Derecho"*, intenta demostrar la fundamentación axiológica de la teoría jurídica de Hans Kelsen. ***"Escritos filosóficos"*** recoge la mayor parte de la producción del pensador cesarense, comprendiendo, además de *"Ambiente axiológico"*, "*Un nuevo problema filosófico*", "*La rebelión contra los sistemas*" y "*Filosofía del Derecho como filosofía de la persona*", entre otros títulos, así corno una selecta serie de ensayos, agrupados bajo dos denominaciones genéricas: "*El presente de la filosofía*" y "*Análisis crítico-filosóficos*". Los primeros son sayos que abordan muchos de aquellos temas en torno a los cuales giran las disquisiciones filosóficas en los tiempos hodiernos. Y los segundos, exposiciones crítico-analíticas de las ideas filosóficas emitidas por otros pensadores.

Como se puede apreciar, no cabe la menor duda de que este libro del maestro Rafael Carrillo constituye lectura obligada no sólo para profesores y estudiantes de filosofía, sino para todos aquellos que han decidido enrumbarse por la vía de la reflexión acerca de los grandes problemas e inquietudes que, en todo tiempo y lugar, preocupan el espíritu humano.

Publicaciones como ésta enaltecen en gran medida la labor que, en beneficio de la cultura y el saber, adelantan instituciones como la Universidad Santo Tomás, en este caso.

XXXVIII

EL JOVEN FILÓSOFO NUMAS ARMANDO GIL

El filosofar es, por esencia, contemplativo, especulativo, inactivo. Los antiguos filósofos aspiraban a una vida teorética o contemplativa, donde el alma disfrutara de una impasibilidad absoluta. Los cínicos, los estoicos y aún los escépticos anhelaban alcanzar un estado de imperturbabilidad anímica y de indiferencia total hacia el mundo exterior, estado que denominaban *apatía* unos y *ataraxia* otros. Pitágoras concebía la vida humana como lo que ocurre en los escenarios deportivos, donde unos hombres compiten por el triunfo, otros aprovechan para negociar y otros gozan,

sencillamente, con la contemplación del espectáculo. Aquellos que en el escenario del mundo se limitan a deleitarse en la contemplación de éste, son los filósofos. El mismo Demócrito, pese a su concepción materialista de la realidad, estimaba que el sumo bien consistía en la tranquilidad imperturbable del alma, y hay quienes aseguran que se provocó una ceguera voluntaria para poder concentrarse mejor en sus meditaciones y evitar "que su corazón se le fuese tras lo que sus ojos miraban".

Conviene anotar, sin embargo, que esta condición contemplativa del filósofo con relación al mundo exterior, es causa de un proceso autoperfectivo en el sujeto filosofante. La vida teorética produce en el filósofo perfeccionamiento y depuración del alma. El verdadero filosofar consiste, antes que en un transformar el mundo, como pretende Marx, en un transformarse a sí mismo, un transformarse orientado a la perfección, esto es, a la purificación del alma.

De lo anterior se deduce que exigirle a un filósofo, como tal, una actividad práctica, concreta, para ejecutar obras determinadas, es tarea por demás infructuosa. Este carácter contemplativo de la filosofía es un carácter inherente, es decir, inseparable de su esencia. La filosofía no es un modo de hacer, sino un modo de ser. Por eso, es impropio decir que alguien hace filosofía, cuando lo que se quiere significar es que ese alguien es filósofo. Nadie hace filosofía; simplemente es filósofo. Y digamos, de paso, que este modo de ser --el filosófico-- determina lo que un hombre vale. Así lo da a entender Aristóteles cuando dice: "El valor de un hombre no se

determina por lo que posee, por lo que dice ni aun por lo que hace, sino que está directamente expresado por lo que es en sí mismo”.

Desde luego, no se está afirmando aquí que un filósofo no pueda dedicarse a menesteres distintos de la filosofía. Un filósofo puede, obviamente, desarrollar una actividad que no tenga nada que ver con la filosofía. Podrá, por ejemplo, ejercer la política, pero no lo hará en tanto que es filósofo, sino en tanto que es político; podrá jugar al fútbol, pero no lo hará en tanto que filósofo, sino en tanto que futbolista, y así sucesivamente.

Entendemos, pues, la filosofía como una inmanencia, no como una trascendencia. Y desde este punto de vista podemos decir que Numas Armando Gil es un verdadero filósofo, puesto que para él la filosofía es fundamentalmente meditación antes que acción, haciendo recordar aquella frase de Lao Tse que reza: “El sabio conduce los asuntos sin acción, predica la doctrina sin palabras”.

En cierta ocasión, Heisenberg sugirió a Carlos Federico von Weizsacker, siendo éste bastante joven aún, que estudiara física, porque, según él, en esta materia se podían hacer aportes antes de los treinta años de edad, mientras que en filosofía ello sólo era posible después de los cincuenta, conforme a lo sentenciado ya por Platón. Tal apreciación del físico alemán quizá se cumpla en la generalidad de los casos, pero no en el de Numas Armando Gil, quien, a sus treinta y cinco años y desde antes de los treinta, ha logrado destacarse en el país como uno de los intelectuales más consagrados al estudio de la filosofía, produciendo escritos, de corta o larga

extensión, publicados en diversos medios, donde se advierte ya una línea definida de pensamiento: una marcada tendencia antipositivista en su concepción de la filosofía. Durante el último lustro, ha sido tal vez el filósofo que con mayor ahínco se ha entregado a la tarea de divulgar y promover la filosofía en Colombia y particularmente en la Costa Atlántica, a través tanto de artículos en revistas y suplementos de periódicos, como de conferencias en universidades.

Nació Numas Armando Gil Olivera en San Jacinto (Bolívar) el 3 de marzo de 1953. Allí cursó sus estudios primarios en el Instituto Rodríguez. Trasladado con sus padres a Barranquilla, cursó el bachillerato en el Colegio Nacional José Eusebio Caro, de esta ciudad, estudios que terminó en 1972. Posteriormente se radicó en Bogotá, donde estudió filosofía en la Universidad Nacional, recibiendo grado en 1980. También adelantó estudios de Literatura e Historia, y, finalmente, entre 1984 y 1987, cursó postgrado de Filosofía Política y Epistemología en la Sorbona de París.

Ha ejercido la docencia en varios colegios y universidades de la capital del país. Allí, desde 1975 hasta 1979, dictó clases en el Colegio José Acevedo y Gómez. Al mismo tiempo, en 1978 y 1979 respectivamente, fue monitor en el segundo año de la Facultad de Derecho y en el tercer semestre de la de Filología e Idiomas de la Universidad Nacional. En 1981 desempeñó las cátedras de Ética Administrativa y Metodología de la investigación Científica en la Escuela Superior de Administración Pública (ESAP). Actualmente dirige las cátedras de Filosofía Política y Epistemología en la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional y en la Pedagógica.

Asimismo, ha participado y sido ponente en diversos foros nacionales de filosofía. En uno de ellos, el de Manizales (1980), presentó una ponencia titulada *Las reflexiones de Marcuse sobre el Tercer Mundo aplicadas a nuestra sociedad*. También ha dictado conferencias en varias universidades. Recientemente, en la Universidad del Atlántico, con ocasión de la Semana Filosófica celebrada por esa institución, dictó una conferencia denominada *El despertar de la responsabilidad del hombre o la crítica al positivismo.*

Desde hace algún tiempo, viene colaborando en distintos diarios y revistas del país, especialmente en los de la Costa Atlántica, como "Intermedio", "Revista Dominical", "Huellas" y "El Túnel", entre otros. Colabora igualmente en revistas del extranjero como "Crítica Jurídica", de la Universidad Autónoma de Puebla, y "Espacios", revista epistemológica de esa misma ciudad mexicana.

Entre sus escritos se cuentan: su tesis de grado, intitulada *El concepto de historia en la filosofía de Hegel*, y numerosos ensayos, de los que cabe destacar: *Por qué y para qué enseñar filosofía*, *Hegel y el concepto de pueblo*, *La filosofía de Rafael Carrillo*, *El profesor de filosofía Francois Chatelet*, *Epistemología en la obra de Gastón Bachelard* y *Vida conyugal y filosofía*. Por estos días se halla en imprenta su primer libro, *Dominación y servidumbre*.

La producción filosófica de Numas Armando Gil es rigurosamente seria y documentada. Sus ensayos divulgativos están basados en el estudio y el análisis de los problemas planteados por la filosofía. Una vez estudiado y analizado cada problema, procede a exponerlo de una manera clara y sencilla, siendo éste uno de los mayores cuidados del filósofo sanjacintero, pues estima, con Rafael Carrillo, que "la claridad es la cortesía del filósofo, y no debe tomarse nunca como signo de mediocridad". Suya es aquella sentencia de que "quien expone oscuramente es porque ha comprendido oscuramente". Tornar la filosofía asequible para el mayor número de personas posible: he ahí uno de sus principales propósitos. Por eso, en la exposición de este joven pensador no se encontrarán frases ni construcciones abstrusas, a menos que el rigor filosófico no permita otra cosa.

Está de acuerdo con Husserl en que el principal problema filosófico de la época es la fundamentación de la ciencia, más allá de la ciencia misma. Tal fundamentación se intenta lograr mediante la epistemología, entendida ésta como abstracción valorativa del conocimiento científico. Despréndese de aquí una concepción antipositivista del quehacer filosófico. Al concebir la filosofía como una manifestación meditativa, y no fáctica, del hombre, Numas Armando Gil rechaza todo cuanto de positivismo, empirismo, pragmatismo u objetivismo quiera atribuírsele al ejercicio de la filosofía. Cuestiona severamente el carácter positivista de la enseñanza en Colombia, y se apoya, para ello, en el pensamiento de Husserl, que enjuicia el cientificismo de la sociedad europea contemporánea. Sostiene que el sistema educativo en nuestro país

está orientado a maquinizar al individuo, coartando su facultad abstracción y reflexión.

De Husserl también acepta el concepto de *verdad*, que, según él, no puede definirse "como correspondencia del pensamiento con la cosa", sino como un proceso dialéctico, es decir, como algo que se va forjando entre el sujeto y el mundo, sobre la base de una relación de reciprocidad y simultaneidad entre aquél y éste. Idéntica relación de reciprocidad y simultaneidad establece Gil en un individuo y los demás, vale decir entre el *uno* y *otro*. No admite la soledad o el aislamiento del filósofo. "Si alguien prefiere estar solo, dice, para realizar con más ahínco toda su producción filosófica, siempre tiene que terminar en el otro, porque cada uno es cada uno, y uno no es la soledad en nuestro medio, sino el nosotros como seres genéricos".

Una de sus principales aspiraciones es la de "despertar una mirada propia" en la sociedad colombiana a través de la filosofía. Nuestra sociedad, según él, se halla sumida en una grave orfandad o falta de meditación, de la cual sólo es posible salir mediante la filosofía. "Un pueblo sin meditación, afirma, es un pueblo ignorante, y un pueblo ignorante no puede salir de su minoría de edad".

Esta falta de meditación, propia de toda sociedad en crisis, se acentúa en nuestra clase política, que carece de un espíritu sustentante de sus actos y sus

ideas, orientado al bien de la comunidad y no al bien propio. En nuestro país se ha perdido el sentido de Estado: no existe una norma

kelseniana, una relación del Estado con el ciudadano y viceversa, a diferencia de lo que ocurre en países como Francia, por ejemplo, en donde es el político quien está preocupado por el ciudadano, por resolverle sus problemas; en cambio en nuestro país es el ciudadano quien tiene que buscar al político para deprecarle ayuda. Existe un divorcio total entre el país político y el país real; no hay participación ciudadana en el Estado, ni el Estado participa en el mundo del ciudadano.

Con su libro *Dominación y servidumbre en Hegel y otros ensayos filosóficos* ---una corta serie de resúmenes de los trabajos realizados en clase---, este joven filósofo bolivarense, *ex profeso* o no, ha contribuido a suplir una deficiencia académica de las facultades de Derecho colombianas actuales: la de no impartir suficientemente a los estudiantes la formación humanística que otrora se les impartía, o, al menos, no en la medida y con la intensidad de tiempos anteriores. De ahí que la publicación de trabajos como éste sea muy importante y digna del debido reconocimiento por parte de la intelectualidad colombiana tanto para el autor como para la institución que asume la tarea de editarlos, en este caso la Universidad Nacional de Colombia, más aun cuanto que, como se sabe, la producción filosófica en nuestro medio es asaz deficitaria.

El primero de los capítulos o ensayos que componen el libro y que se intitula *Hans Kelsen, el gran jurista del siglo XX*, es, básicamente, una conmovedora biografía del ilustre jusfilósofo checo, en la que el autor expone, de un manera pormenorizada, la

vida de aquél y relata, patéticamente, los avatares y vejaciones que tuvo que padecer durante su existencia terrena. Asimismo, destaca la sólida influencia que ha ejercido y sigue ejerciendo el pensamiento kelseniano. Gil muestra, inocultablemente, una gran pasión y afecto hacia la obra de Kelsen, producto sin duda del influjo que sobre él ejerce su maestro Rafael Carrillo. Y es precisamente en la obra de Kelsen donde puede encontrarse, de mejor manera y con mayor provecho, ese halo de humanismo que al parecer pretende proyectar el libro *Dominación y servidumbre* sobre el jurista.

En Colombia, los primeros filósofos que introdujeron en las facultades de Derecho el estudio de Kelsen fueron: Cayetano Betancur, Luis Eduardo Nieto Arteta y, después, Rafael Carrillo. Desde entonces, puede decirse que es casi nulo o demasiado tangencial, según tenemos entendido, el estudio de Kelsen en las facultades de Derecho. Por eso, el libro de Numas Armando Gil reviste una particular importancia.

En el segundo de los ensayos que integran el volumen, la tesis doctoral de Marx, Gil hace un análisis expositivo de la tesis con que Carlos Marx se doctoró en Filosofía: *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza según Demócrito y según Epicuro*, que es quizás, de los escritos de Marx, el que menos se lee y estudia entre los marxistas. En el análisis que hace, Gil presenta con claridad y precisión el paralelo establecido por Marx entre las concepciones atomistas de Demócrito y de Epicuro, sobre la base de ocho puntos que contemplan aspectos metafísicos, teológicos, físicos y cosmológicos, y el cual concluye con el reconocimiento, por parte

de Marx, de ambas concepciones como sistemas filosóficos independientes, no ligados por relación alguna de plagio o imitación.

Gil advierte en la tesis del joven Marx una fuerte crítica de éste contra los historiadores filosóficos de su época, basada en el respeto que debe existir hacia el pasado y el saber que el mismo encierra. De igual manera, comparte la opinión de Roger Garaudy en cuanto a que la escogencia del tema de la tesis por parte de Marx obedeció, entre otras razones, al querer "diferenciarse de los demás jóvenes hegelianos, que consideraban el movimiento dialéctico algo inmanente a lo real y no separado de ello", así como también al querer "oponerse a Hegel, esforzándose en sustituir la abstracción especulativa por la historia concreta".

Es también resaltable, dentro del contenido del libro, la teoría expuesta sobre la relación con el otro, esto es, la relación de cada ser humano con los demás. En el ensayo dedicado a este tema, *El ideal ético o la relación con el otro*, propugna Gil por un mutuo reconocimiento de los hombres, como base del ideal ético, reconocimiento que es, según él, la más grande aspiración de cada individuo y que a su vez debe fincarse, a un mismo tiempo, en la autodeterminación y en la fraternidad. "Mantener una relación ética con los otros —dice— es estar dispuesto permanentemente a concederles la palabra y a poner en palabras lo que exigimos de ellos, lo que les ofrecemos o lo que les reprochamos. Por eso, no hay ética más que con los hombres". Y concluye sintetizando: "Por eso, el ideal ético sería la explicación racional de la totalidad abierta y autodeterminante que nuestro querer se propone llegar a ser, para

huir de la identidad cosificadora”. Aboga, pues, por una armonización de la individualidad con la fraternidad, de la persona con la colectividad.

El ensayo capital del libro, *Dominación y servidumbre en Hegel*, constituye una exposición general del pensamiento de este filósofo en torno a la relación espiritual de los hombres entre sí y del hombre con la naturaleza. El autor parte del problema de la autoconciencia, planteado por Hegel al eliminar la dualidad sujeto—objeto. Esta autoconciencia está dada por la presencia del espíritu absoluto en el hombre individual y concreto, y la apetencia que dicha presencia genera en éste de ser reconocido por sus semejantes. A partir de esta autoconciencia o autoconocimiento, tiene lugar entre los hombres una lucha, precisamente, de conciencias, en la que unas consiguen vencer a las otras. La conciencia vencedora es la del hombre que opta por arriesgar su vida, pues existen —según Alexandre Kojeve, citado por Numas Armando Gil— “dos formas opuestas de conciencia: una, la conciencia autónoma, para la cual el ser para sí es realidad esencial. Otra, la conciencia dependiente, para la cual la realidad esencial es la vida animal, es decir, el ser dado para una entidad otra. Aquélla es el amo, ésta el esclavo”.

No conviene, sin embargo, al vencedor acabar con la vida del vencido, ya que, si así sucediera, no habría luego quien lo reconociera, lo cual dejaría sin sentido su victoria. Una vez sometido, el esclavo se convierte en una especie de herramienta de que se vale el amo para transformar la naturaleza. “Tenemos entonces —dice Gil— que, como el esclavo no arriesgó su

autoconciencia en el combate, por temor a la muerte, lo único que le queda es el trabajo". Pero he aquí que, precisamente, a través del trabajo llega el esclavo a su realización como hombre. Y, en este sentido, el esclavo es superior a su amo, quien no se enfrenta a la naturaleza de un modo directo, no la transforma, es decir, no la trabaja. Concluye Gil diciendo que "el haber señalado el trabajo como un aspecto positivo es otro gran mérito de Hegel".

El último de los escritos que componen el volumen es una entrevista realizada por el autor a su ex profesor de la Sorbona Louis-Sala Molins acerca de diversos aspectos de la filosofía política. Allí se pregunta y responde sobre temas como el contrato, la situación actual de América Latina, la teología de la liberación y otros. El artículo esta precedido por una introducción que describe, con un lenguaje elevadamente poético, el ambiente y las circunstancias que anteceden a la iniciación de la entrevista, y que incluye, además, una inspección prosopográfica y una breve etopeya del personaje que se ha de entrevistar. Sirva de muestra este pequeño fragmento: "Desde el sitio donde estoy, se puede mirar hacia la calle; la mirada se estrella con edificios del siglo XVIII, cúspides buscando a Dios, y con una hilera de carros vacíos subidos a los andenes que más bien parecen fantasmas transformados en pedazos de soledades".

Acerca de esta primera obra impresa de Numas Armando Gil, ha comentado el filósofo barranquillero Eduardo Bermúdez Barrera: "Desde el libro *Aproximación a la filosofía*, de Danilo Cruz Vélez, no teníamos un ensayo tan interesante como el que nos presenta ahora Numas Armando Gil". No hay duda de que se trata, pues, de

un trabajo filosófico digno de estudio y de ser tenido en cuenta en las clases universitarias, no sólo en las facultades de Filosofía, sino en las de Ciencias Jurídicas o Derecho, como un aporte al basamento humanístico de que debe dotarse a todo jurista desde el proceso mismo de su formación como tal.

Citemos, para finalizar esta reseña, a los principales pensadores que, de una u otra forma, han influido en la configuración de las doctrinas de este joven filósofo costeño: Kant, Hegel, Schopenhauer, el Marx de la primera época, Nietzsche, Hussel y, sobre todo, Rafael Carrillo, su verdadero maestro y amigo personal.

El Fondo Editorial del Instituto Distrital de Cultura y Turismo de Barranquilla, IDCT, se convierte en realidad con la publicación de una serie de trabajos.

Lacides Martínez Ávila es un filósofo que conocí en Diario del caribe como almacenista cuando era dirigido por Eduardo Posada Carbó. El estudiaba y a pesar de su precaria situación económica no dejaba de elucubrar sobre la condición humana. pasábamos durante la hora de almuerzo, en el casino del periódico, discutiendo sobre lo divino y lo humano.

Aquí recogemos parte de sus ensayos y de sus textos. Que los juzguen los filósofos locales.

Gilberto Marenco Better
Director I.D.C.T.



